الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ

المسمی بالتنزیہ در بیان مطاعن [illegible]

التنزیہ فی التشبیہ

مصنفہ محمد حسین صفدری صقل اللہ عن قلبہ الرین در مطبع فخر نظامی حیدرآباد طبع شد

وما یعلم تاویلہ الا اللہ والرٰسخون فی العلم یقولون اٰمنا بہ کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوا الالباب

الحمد للہ رب العالمین الصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین
وآلہ الطاہرین واصحابہ الراشدین میں پوچھا گیا استواء و فوق و
معیت وغیرہ صفات اللہ سے کہ اون کے کیا معنی ہین اور کیسی عقیدت رکھنی چا
وباللہ التوفیق سب سے اچھا طریقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا تفویض ہے یعنے وہ ان
متشابہ کو اپنی حالت پر رکھتے تھے اور اوس کی مراد کو اللہ پر سونپتے تھے اسبا
کیا عمدہ فیصلہ فرمایا ہے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہ الاستواء معلوم وکیف
مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ لیکن بعد والون
قلوب اس فیصلہ پر راضی نرہے آخرکار اسمین خوض و فکر کرنے والون کے دو گر
ہوگئے ایک گروہ مشبہین کا جنہون نے معنی ظاہری پر حقیقت کو محمول

دوسرا منزہین کا جو تاویل بعیدہ کے درپے ہو کر صفات متشابہ کا منکر ہو گیا لہذا اون دونون کے مقابلہ مین اہل حق سے علماے متکلمین کا ایک تیسرا گروہ اٹھہ کھڑا ہو گیا یون تو یہہ اختلاف باہمی ایک زمانہ سے چلا آرہا تھا مگر فی زماننا بعض حضرات کے بدولت (خدا اونکو ہدایت دے اور اون پر رحم فرماوے) از سر نو یہہ فتنہ پھر تازہ ہو گیا۔

مشبہین نے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت اون جملہ صفات متشابہ سے بعض کے نسبت ایسی معنی ظاہری پر جزم کیا جو سب سے صحیح ہو اور جسکو اوس کے ظاہر سے ہر جاہل عامی و دیہاتی بھی سمجھہ جا سکے اور یہہ گروہ نے اپنے آپ کو اہل ظاہر سے منسوب کیا تا کہ اس نام سے اپنی عقیدت ظاہر ہو جاوے۔ پس انہون نے اپنے گمان مین حق سبحانہ و تقدس کے نسبت استوی علی العرش کی معنی از روے لغت کے ظاہر تر یہہ سمجھا کہ بیٹھا یا قرار پکڑا عرش پر یا ٹھہرا و قایم ہوا تخت پر علی ہذا فوق سے جہت مکانی کو ثابت کیا اور قرب و معیت کی یہہ تاویل کی حق سبحانہ تعالی و تقدس اپنی ذات سے بجہت فوق عرش پر ہے اور اپنے علم سے تمام عالم پر محیط ہے اور ایسے معنون کے حمل سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کی شان متعالی مین جہت و قید و تحیز و مکان وغیرہ لوازم جسمی کا جو توہم پیدا ہوتا ہے اوسکو جایز رکھا اور اوس شخص کا نام معطلہ رکھا جس نے حق سبحانہ تعالی کی تنزیہ ان جملہ لوازم جسمی سے کی ہو۔ حالانکہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اور سورۂ اخلاص وغیرہ کے سواے بہتیرے ایسے صریح الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جسم اور اوس کے لوازم سے بالتصریح تنزیہ کی ہے بلکہ اس تنزیہ مین یہانتک مبالغہ کیا گیا کہ سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ فرمایا یعنے پاک ہے اللہ اوس چیز سے

جو اوسکی صفت کرتے ہین پس اب یقیناً جاننا چاہئے کہ ان تشابہ لفظون سے ایسی معنی
مراد ہین جو حق سبحانہ تعالی و تقدس کے عزت و جلال کے لایق ہین اور رسول اللہ
صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم حق سبحانہ تعالی و تقدس کی اون لفظون سے تعریف و توصیف
کرنے مین صادق ہین۔ پس اسپر ایمان واجب ہے کہ جو صفت حق سبحانہ تعالے
و تقدس نے اپنے نفس کی کی ہے یا اوس کے رسول نے کسی صفت سے اوسکی
تعریف فرمائی ہے تو وہ اوسی معنی سے حق ہے جو کچھہ آپکی مراد ہو۔ اگرچہ ہمکو اوس کی
حقیقت معلوم نہو اور اوسکی معنی ہم پر مجہول ہون۔ لیکن بالیقین جانے کہ ان الفاظ
سے وہ معنی ہرگز مراد نہین ہین جو جسم یا لوازم جسمی کے متعلق ہین کیونکہ یہہ امر بالتصریح
شرعاً ثابت ہو چکا ہے۔
اگر تم یہہ کہو کہ بغیر معنی مرادی سمجھنے کے اوسپر ایمان کیسے لایا جاوے۔ تو جان لو اس
بات کو کہ اگرچہ ان الفاظ سے مراد الہی یا مقصود نبوی تمکو مفصلاً معلوم نہو۔ مگر مجملاً
اوسکی تصدیق ممکن ہے۔ مثلاً جو کوئی استواء علی العرش کو سنے تو اوسکو اجمالاً یہہ
سمجھہ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کی مراد اس سے ایک خاص نسبت ہے
جو عرش کے ساتھہ اوس کے ذات مطلق کو حاصل ہے۔ پس ہر شخص کو اس نسبت کی
تصدیق بغیر اس امر کے جاننے کے ممکن ہے کہ وہ کیسی نسبت ہے آیا عرش پر حق سبحانہ
تعالی و تقدس کا استقرار مراد ہے یا عرش کے یا خلق کے طرف اوسکی توجہ مقصود ہے
یا اوس سے مخلوق و عرش کو ایجاد کرنی مراد ہے یا عرش پر استیلا یا غلبہ یا اور کوئی معنی
یا نسبت مقصود ہے۔
اگر تم یہہ کہو کہ خلق کے ساتھہ ایسے موہم و مبہم الفاظ کے ساتھہ خطاب کرنے سے کیا

فائدہ ہے جنکو وہ نہ سمجھہ سکین تو معلوم کر لو کہ اوس کے مخاطب راسخون فی العلم ہین جو اسکو سمجھہ چکے ہین پس عاقلون سے خطاب کرنیوالے پر یہہ شرط نہین ہے کہ وہ اون سے ایسے لفظون سے خطاب کرے جنکو کم سن لڑکے بھی سمجھہ سکین عوام الناس کو عارفون سے وہی نسبت ہے جو بچون کو بڑون سے ہے لیکن بچون پر یہہ ضرور ہے کہ وہ اون باتون کو بڑون سے پوچھین جنکو وہ نہین سمجھتے ہین اور بڑون کو یہہ ضرور ہے کہ اون سے کہدین کہ یہہ تمہاری استعداد سے باہر ہے اور تم اوس کے اہل نہین ہو۔ تم کسی دوسری بات مین خوض و تفکر کرو کیونکہ جاہلون سے کہا گیا ہے فَسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۱۴ ع ۱۲ جب یہہ جہال عالمون سے پوچھین اگر وہ نہین سمجھہ سکتے ہین تو اون سے کہدین کہ وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا ۹ ۱۵ ع ۱۰۔

اور جو لوگ کہ ان الفاظ مین تاویل کرتے ہین (یعنے کسی لفظ کے ظاہری معنی کو دور کرکے دوسرے معنی لیتے ہین) وے تین قسم کے ہونگے۔ پہلی قسم یعنے عامی کی تاویل اپنے نفس کے لئے ہوگی اگر یہہ استقلالاً ہو تو حرام ہے دوسری قسم عارف سے عامی کے لئے واقع ہوگی یہہ بھی ممنوع ہے تیسری قسم عارف اپنے ہی لئے جو درمیان اپنے اور حق سبحانہ تعالی کے تاویل کرے اس کے بھی تین صورتین ہین کیونکہ جو معنی کہ اوس کے ذہن مین ہون۔ اور اوسکو یہہ سمجھے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کی یہی مراد ہے مثلاً لفظ استواء و فوق ہے پس اوسکی جو معنی اوس کے ذہن مین ہونگے یا تو وہ قطعی و یقینی ہونگے یا شک ہوگا یا ظن یعنے گمان غالب اگر اوس معنی

پر قطعی یقین حاصل ہے تو اوسکا اعتقاد کرنا درست ہوگا اگر شک ہے تو اوس سے بچنا ضرور ہوگا۔ کیونکہ اس اپنے شک سے حق سبحانہ تعالی و تقدس اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد پر حکم کرنا صحیح نہین کہ یہہ میرا کلام اس باب مین درست ہے حالانکہ اس احتمال کو ترجیح نہین ہے کیونکہ ایسا ہی دوسرا احتمال اوس کے معارض بھی موجود ہے بلکہ شک کرنیوالے پر توقف کرنا واجب ہے اگر ظن ہے اوس کے دو قسم ہین ایک یہہ کہ وہ معنی جو اوس کے ذہن مین عارض ہین آیا اونکا اطلاق حق سبحانہ تعالی و تقدس کے باب مین جائز ہے یا محال دوسری یہہ کہ اونکا اطلاق حق سبحانہ تعالی و تقدس کے باب مین قطعاً و یقیناً جایز ہو۔

اول کی مثال لفظ فوق کی تاویل اس آیت مین ہے یَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ یعنے یہہ لوگ خدا تعالی سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہین کیونکہ یہان علو معنوی مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے کہ عرب بولتے ہین اَلسُّلْطَانُ فَوْقَ الْوَزِیْرِ پس حق سبحانہ تعالی و تقدس کے باب مین اس معنی کے لینے مین ہمین کچہہ شک نہین ہے۔ لیکن تردد یہہ ہے کہ آیا اس آیت مین لفظ فوق سے یہی علو معنوی مراد ہے یا اور کوئی دوسری معنی مراد ہین جو حق سبحانہ تعالی و تقدس کے عزت و جلال کے لایق ہون۔ لیکن یہہ امر یقینی ہے کہ اس فوق سے یہان ہرگز علو مکانی تو مراد نہین ہو سکتا کیونکہ یہہ علو مکانی اوسیر محال ہے جو جسم نہو اور نہ جسم مین عارض ہو کیونکہ یہہ فوقیت مکانی دو جسمون مین نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے

دوسری مثال استوی علی العرش مین لفظ استوا کی تاویل ہے یعنی اس
استوا سے مراد ایک خاص قسم کی نسبت ہے جو ذات مطلق کو عرش کے ساتھہ
حاصل ہے اور اس نسبت سے اللہ تعالی جلشانہ تمام عالم مین تصرف فرماتا ہے
اور زمین سے آسمان تک تمام کامون کی بواسطہ عرش تدبیر کرتا ہے کیونکہ
عالم مین کوئی صورت بغیر عرش مین حادث ہونیکے حادث نہین ہوتی ہے جیسے
نقاش اور کاتب کسی صورت یا کلمہ کو بغیر دماغ مین سوچے ہوے کاغذ پر
نہین لکھتا ہے بلکہ مہندس اور معمار کسی عمارت یا کسی مکان کو بغیر دماغ مین
تصور کرنیکے نہین بناتا ہے پہر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے یعنے بدن کے
کامون کی تدبیر کرتا ہے۔

لیکن اب تردد یہہ ہے کہ آیا یہ نسبت حق سبحانہ تعالی و تقدس کی عرش کے
ساتھہ بنفسہ وجوباً جائز ہے یا عادتاً بسبب الزام مالا یلزم کے جائز ہے اگرچہ
اسکا خلاف محال نہین ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسان مین یہہ عادت رکھی
ہے کہ وہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر تصرف نکر سکے اگرچہ وہ قادر ہے کہ
قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کراوے بشرطیکہ ارادۂ ازلی و کلمہ
قدیمہ اسپر سابق ہو- یہان کلمۂ قدیمہ سے مراد اشیاء کے ساتھہ اوسکا علم
پس جب اوسکا یہہ ارادہ متعلق نہ ہوا تو اوسکا خلاف ممتنع ہوا لیکن یہہ امتناع
ذات قدرت مین قصور کے سبب سے نہین ہے بلکہ اوس کے محال ہونیکا
سبب یہہ ہے کہ جو کچھہ اوسکے ارادۂ قدیمہ و علم ازلی کے خلاف ہو تو وہ محال ہے
اسیواسطے حق سبحانہ تعالی و تقدس فرماتا ہے کہ فلن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا

۲۳ ع ۱۷

پس یہہ تغیر و تبدل بنفسہ محال نہین ہے بلکہ ارادہ ازلی و علم سرمدی نے اوسکو
محال کیا ہے جبکہ یہہ دونون واجب ہین تو اوسکا نتیجہ بھی واجب اور اوسکا نقیض
محال ہوا پس یہہ بذاتہ محال نہین ہے بلکہ بغیرہ محال ہے اور وہ یہہ ہے کہ اسکے
خلاف مین علم ازلی کا جہل سے انقلاب اور مشیئت ازلی کا فقدان لازم آئے گا
اور یہہ دونون محال و ممتنع ہین تعالی اللہ علواً کبیراً
الحاصل جبکہ ایسے معنی کے لینے مین تردد ہو تو اوسپر دو امر ضروری ہین ایک
یہہ کہ اس گمان پر جزم نکرے دوسری یہہ کہ اوسکو بیان کرے تو یہہ نہ بولے
کہ استوا سے یہی مراد ہے کیونکہ یہہ بغیر جانے ہوے کے حکم ہے حالانکہ حق سبحانہ تعالی
فرماتا ہے کہ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۱ع ۴
اگرچہ یہہ ظاہر ہے کہ تاویل بدعت ہے کیونکہ سلف صالحین کو اسکی ضرورت ہی نتھی
بلکہ وہ سکون قلب کا زمانہ تہا لہذا تاویل سے باز رہنے کی انہون نے حد درجہ کی کوشش
کی کیونکہ وہ لوگ عموماً لوگون کی خواہشون کو بھڑکانے سے ڈرتے تھے اور عوام الناس
کی تشویش سے ہراسان رہتے تھے پھر اوس زمانہ مین جن لوگون نے اون کی
مخالفت کی تو انہون نے فتنہ کو بھڑکایا اور دلون مین اون شبہات کو ڈالا
جو رفتہ رفتہ تمام شہرون مین شایع ہوگئے لہذا اب اوسکی تاویل کرنیوالے
پر ملامت بھی کم ہے کیونکہ اسمین امید ہے کہ اوہام باطلہ سے لوگون کے دلونکو
باز رکھے۔
لیکن اس تاویل کی صحت دو چیزون سے حاصل ہوسکتی ہے اولاً یہہ کہ اوس
معنی کا ثبوت حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت یقینی ہو یعنے یہہ معنی منافی

تنزیہ ذات مطلق نہیں ہوجیسے کہ فوقیت رتبہ ہے دوسری یہہ کہ اوس لفظ مین دو ہی احتمال ہون لیکن ایک احتمال باطل ہوگیا ہو پس دوسرا احتمال یقیناً متعین ہو اوسکی مثال اس آیت مین ہے کہ وَھُوَ الْقَاھِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ پ ع ۷ کیونکہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ لفظ فوق کے دو ہی احتمال ہین یعنے فوقیت مکانی و فوقیت رتبی لیکن حق سبحانہ تعالی و تقدس کی تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت تو قطعاً باطل ٹھہری تو یقیناً فوقیت رتبی ہی ثابت و متعین ہوگئی کیونکہ زبان عرب مین لفظ فوق کا انھین دو معنون مین مستعمل ہے لیکن استوا الی السماء اور استوی علی العرش کے مفہوم لغتاً منحصر نہین ہین تاویل کے باب مین یہہ ایک نہایت ہی مختصر خلاصہ ہے الجام العوام کا جسکو امام حجۃ الاسلام نے بہ بسط تمام ارقام فرمایا ہے۔

قبل اسکے کہ لفظ استواء کو اوسکی معنی ظاہری پر حمل کرنیکی نسبت کچھہ گفتگو کیجاوے اولاً تصفیہ طلب یہہ امر ہے کہ آیا استوی علی العرش کی آیت محکم فی المعنی و متشابہ فی الکیف ہے یا محکم فی اللفظ اور متشابہ فی المعنی ہے تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ یہان استوی اور عرش کے دو لفظ ہین عرش کے معنی لغتاً سقف یا تخت کے ہین کما قال اللہ تعالی فَھِیَ خَاوِیَۃٌ عَلٰی عُرُوْشِھَا پ ۱۳ ع ۱ یعنی وہ مکانات گرے ہوے تھے اپنے چھتون پر وَلَھَا عَرْشٌ عَظِیْمٌ پ ۱۹ ع ۱۷ اور واسطے بلقیس کے ہے تخت بزرگ پس معنی اول عرش رحمان کو مکان عالم کے سقف کے ساتھہ استعارہ کیا گیا ہے جس کے اوپر کا نام لامکان ہے اور معنی ثانی تخت وہ محل جلوس شاہی ہے جو بارگاہ عام مین ہوتا ہے جیسے

سے اجرائی احکام عدالت وانتظام امور مملکت ہوتے ہین اور یہہ عرش سلطانی باعتبار شان وشوکت شاہنشاہی کے نہایت پرتکلف ہوتا ہے کیونکہ عرش کی شوکت لوازم شان شاہنشاہی سے ہے علی الخصوص اسکی وقعت وعظمت باعتبار اس کے اور بھی زیادہ ہوتی ہے کہ یہہ بارگاہ نزول اجلال سلطانی اور محل صدور احکام بادشاہی ہے چونکہ یہہ بارگاہ (عرش) مابہ الامتیاز سلطان اور اعیان وارکان دولت ہے لہذا اسکا محل سب مکانون سے رفیع وعالی ہوتا ہے جسپر سلطان اپنے اعیان وارکان پر جلوہ ظہور فرماتا ہے۔

یہہ عرش سلطانی اکثر بشکل مربع ہوتا ہے جسکے چارپائے ہوتے ہین یا کسی اور ہیئت وصورت مخصوصہ پر بنایا جاتا ہے جسپر سلطان گاہ گاہ باوقات مخصوصہ مستوی ہوتا ہے جسکے ظاہری معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے یا سوار ہونیکے ہین پس باین معنی ہاے لغوی یا اصطلاحی ذات مطلق رحمانی کے نسبت اس کیفیت وہیئت استوار وعرش سلطانی کا اطلاق صحیح نہین ہوسکتا کیونکہ عرش مجسم ہے لہذا جسم ہی محل جسم ہوتا ہے جسکے سبب سے سلطان بھی اوسپر ٹھہرا ہے پس سواے اس تعلق حال ومحل کے عرش اور سلطان مین دوسرا کوئی تعلق وتصرف مربوط نہین ہے پس پاک ہے حق سبحانہ تعالی کی ذات مطلق اس کیفیت استوار سے جو سلطان کو تخت پر حاصل ہے اگرچہ کیفیت اور صفت استوار اور صورت وحقیقت عرش رحمانی کی مغایر ہے کیفیت وصورت استوار وعرش سلطانی کے مگر باعتبار بعض معنوی وظاہری مناسبات باہمی کے جسکا ذکر اجمالی اوپر گذر چکا باہدیگر مشابہت پائی جاتی ہے لہذا یہہ دونون

لفظ استواء و عرش کے معنا منجملہ متشابہات کے ہین کیونکہ تشبیہہ عبارت ہے اتصاف سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی مین کہ غیر بھی اون صفات کے مشابہ ہو۔ پس اسی مناسبت کی وجہ سے اون چار پایون کی مشابہت جسپر عرش سلطانی قایم رہتا ہے حدیث شریف مین وارد ہے کہ عرش رحمانی کے حامل بھی چار ملک ہین وکا بن جریر عن ابی زید مرفوعا یحملہ الیوم اربعۃ الحدیث

دوسر لفظ استوار کا کئے معنون پر مشتمل اور محتمل ہے از انجملہ ایک معنی برابر و مساوی ہونیکے ہین کما قال اللہ تعالی ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون ۲۳ ع ۱۵ اور نیز تمام ہونے اور پورا کرنیکے ہین کیونکہ ہر چیز کے لئے ایک نہایت وکمال ہے جبکہ کوئی چیز پہونچے اپنے حد کمال کو تو کہتے ہین کہ برابر کردیا اوسکو یعنے پورا کیا کما قال اللہ تعالی فسوٰھن سبع سمٰوات ا ع ۳ فاذا سویتہ ونفخت فیہ من روحی ۱۴ ع ۳ یعنے جبکہ کامل و برابر کردون اوسکی صورت کو تو اوسمین روح کو پہونچاونگا کیونکہ صفت اعتدال ہی قابلیت قبول روح ہے اور نیز بمعنی بیٹھنے کے ہین کما قال اللہ تعالی فاذا استویت انت ومن معک علی الفلک ۱۸ ع ۲ اور نیز بمعنی سوار ہونیکے ہین کقولہ تعالی لتستوا علی ظھورہ ۲۵ ع ۷۔ اور نیز بمعنی ٹہرنے و قرار پکڑنے کے ہین کقولہ تعالی واستوت علی الجودی ۱۲ ع ۴۔ اور کبھی بمعنی سیدہا کھڑے ہوجانیکے ہین کما قال اللہ تعالی فاستوی علی سوقہ ۲۶ ع ۱۶ اور کبھی کمال ظہور کے معنی پر آتا ہے جیسے کہ استواء الشمس کہتے ہین وقت

بضف النہار کو جو کمال ظہور آفتاب ہے جیسے کہ حدیث ابو ہریرہ سے ثابت ہے
کہ حتی تستوی الشمس علی راسك كالرمح فاذا زالت فصلّ یعنے
یہانتک کہ برابر ہو جاوے آفتاب تیرے سر کے اور مثل نیزہ کے سیدہا
تیں ڈہل جاوے نماز پڑہ لے اور کبھی بمعنی مسلط ہونیکے ہوتے ہین جیسے
کہ قول شاعر کا ہے کہ قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف
ودم مہراق اب غالب یا مسلط ہوا بشر ملک عراق پر بغیر تلوار و خون
کی حاجت کے اور نیز بمعنی قصد کرنیکے آئے ہین کما قال اللہ تعالی ھو الذی
خلق لکم ما فی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء فسوٰھن
سبع سموٰت پ ا ع ۳
بیان بالا کا حاصل اسقدر ہے کہ استوی علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہین ہے
تو آیہ کریمہ الرحمٰن علی العرش استوی مین کئے مختلف معنون کا احتمال
ہوا تو ظاہر ہے کہ یہہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہو سکے گی جیسے کہ بعضونکا
زعم ہے کیونکہ محکم عبارت ہے اوس سے کہ از روے لغت کے اوس کے
ایک ہی معنی مراد ہوں یعنے دوسرے کسی احتمال کی اوسمین گنجایش نہو حالانکہ
یہان معاملہ اوس کے برعکس ہے یعنے لفظ استوار کا کئے مختلف معنون
پر مشتمل اور اوسکی مراد محتمل ہے تو پہر کسی ایک معنی لغوی ہی پر مراد اللہ کا
حصر کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہین ہو سکتا لہذا باوجود معانی لغوی کے
معلوم ہونیکے مراد اللہ کی مجہول رہی یہی تعریف ہے متشابہ کی جو محکم کے
مخالف ہے کیونکہ محکم مین تنسیخ مطلب و تبدیل معنی کا کوئی احتمال باقی نہین رہتا

لہذا ثابت ہوا کہ یہہ آیت استوار کی کبھی اور کسیطرح محکم فی المعنی نہین ہو سکتی
بالفرض اس لفظ متشابہ مین جسکا مفہوم کئی معنون مین مشترک ہے اگر کوئی ایک
معنی ٹہرنے یا قایم ہونے وغیرہ کی فرض کرلو تو خود تم سمجھہ سکتے ہو کہ یہہ تمہاری
فرضی معنی ہوئے نکہ حقیقی لہذا معنی فرضی کبھی یقینی اور قطعی نہین ہو سکتی
اولاً باعتبار اشتمال اور احتمال معانی مختلفہ کے کسی ایک معنی لغوی کے ساتھ
مراد اللہ کی تخصیص باطل ہے ثانیاً باعتبار تعمیم معانی لغوی کے بھی مراد اللہ
کی جو معنی حقیقی ہے مجہول رہی ثالثاً اون تمام معانی لغوی کا اطلاق جسمین
کیفیت اور ہیئت جسمی پائی جاتی ہے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت محال
ہے تو ثابت ہو گیا کہ باعتبار اون جملہ معنی ہاے لغوی کی بھی کیفیت استوار
کی مجہول ہے پس اس کیفیت کا مجہول رہنا بعینہ اوس کے معنی کی مجہولیت
ہے کیونکہ کیفیت معنی ہی کی صورت ہے مثلاً اس آیت کریمہ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ
أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ مین اسْتَوَيْتَ کی معنی بیٹھا تو کے ہونگے تو
ظاہر ہے کہ کشتی پر اس بیٹھنے کا مفہوم مع الکیف ایک ہئیت مخصوصہ کے ساتھ
ذہن مین حاصل ہو گا درحالیکہ ثم استوی علی العرش مین بھی حق سبحانہ تعالی
و تقدس کے نسبت یہی معنی بیٹھنے کے لوگے تو بالضرور یہہ معنی بھی مع الکیف
ہی ہونگے کیونکہ لغتاً بیٹھنے کا مفہوم ایک ہئیت مخصوصہ کے ساتھہ
مع الکیف ہے بالفرض اگر تم اس بیٹھنے کے مفہوم سے جو تمہارے ذہن مین
ایک ہئیت مخصوصہ کے ساتھہ مع الکیف ہے اوس سے اوسکی کیفیت کو دور
کرد وگے تو اوسکی ہئیت مخصوصہ کے زوال ہونے سے بیٹھنے کا اصل مفہوم ہی

زایل ہوجاویگا جو استواء کی ظاہری معنی لغوی تھے۔ پس اس سے ثابت ہوجاویگا کہ کسی کیفیت کا نامعلوم رہنا اوس کے معنی کی مجہولیت کا سبب ہی اسیواسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ الاستواء معلوم و الکیفیۃ مجہول کیونکہ لفظ استواء کا منصوص ہی اور کیفیت یا اوسکے معنی غیر منصوص ہین بلکہ کسی حدیث یا اثر سے بھی استواء علی العرش کی معنی معلوم نہوے۔ پس باوجود اسقدر مجہولیت معنی کے امام مالک کے اس قول الاستواء معلوم کی یہہ معنی کہنا کہ مثلاً استواء کی معنی لغوی بیٹھنے کے تو ہرکس وناکس کو معلوم ہین کیونکہ واضع نے لغت بیٹھنے کا وضع ایک ہئیت مخصوصہ پر کیا ہے پس باوجود اس معنی لغوی کے معلومیت کی پہر اوسکی کیفیت مجہول ہے یعنے حق سبحانہ تعالی کا بیٹھنا عرش پر معنی لغوی کے تو صحیح ہے مگر اوس کے بیٹھک کی کیفیت ہمکو نہین معلوم کہ وہ کیسی ہے گویا یہان کیفیت مجہول کے یہہ معنی ہوئے کہ اوسکا بیٹھنا دو زانو ہے یا چار زانو یا کوئی اور دوسری صورت ہے اوس کی کیفیت نامعلوم ہے یعنے عرش پر بیٹھا تو ضرور ہے مگر کیسا بیٹھا ہے سو معلوم نہین ہے اسپر طرفہ ماجرا یہہ کہ ایسے معنی لغوی پر ایمان لانے کو واجب بھی کہا جاتا ہے افسوس صد ہزار افسوس وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ ، ع ۱۴

یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین جب کبھی ایسے الفاظ کو بولے تو اوسکو کہا جسکو خدا یا اوس کے رسول نے فرمایا تھا کبھی غیر زبان مین اوسکو نہین بدلا اور نہ کچھ تصرف کیا کیونکہ بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہین جن کے مطابق

غیر زبان مین الفاظ پاے جاتے ہین مگر بعض لفظ پلئے بھی جاتے ہین تو اوسکو دوسرے کسی معنی مین بطور استعارہ کے استعمال کرنے کی عادت نہین ہوتی اور بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہین کہ وہ اوس زبان مین معنی مشترک مین مستعمل ہین لیکن دوسری زبان مین ایسا نہین بولتے اول کی مثال لفظ استواء ہے کیونکہ فارسی مین اسکے مطابق کوئی ایسا لفظ نہین ہے جو فارسیون مین اون سب معنون کو اس حیثیت سے ادا کرے کہ وہ مزید ایہام کو شامل نہو جن کو وہ عربون مین اس جہت سے ادا کرتا ہے کیونکہ فارسی مین استواء کی معنی راست باستاد کے ہین یہہ دو لفظ ہین پہلے (لفظ راست یعنے سیدہا) سے استقامت وانتصاب اون چیزون مین سمجھا جاتا ہے جنمین انحناء واعوجاج یعنے تیڑہے ہونے یا خمنے وجھکنے کی صلاحیت ہو اور دوسرے لفظ (استاد یعنے کھڑا رہا) سے سکون وثبات اون چیزون مین سمجھا جاتا ہے جنمین حرکت واضطراب کی صلاحیت ہو پس ظاہر ہے کہ لفظ استواء سے زبان عربی مین جو معنی سمجھے جاتے ہین بعد ترجمہ کے زبان فارسی مین راست باستاد سے وہ معانی ہرگز مفہوم نہین ہوسکتے جبکہ یہہ دونون اشارے اور اشعار معنی مین متفاوت ہوئے تو یہہ فارسی یا اردو الفاظ مطابق عربی لفظ استواء کے نہ ہوسے پس ایک لفظ کو اوسی کے ایسے مرادف لفظ سے بدلنا یعنے تفسیر کرنا وہان جائز ہے جہان کسی قسم کا دونون مین تخالف نہو صفات متشابہ مین شاید ہی لفظ ید کا ایسا ہوگا جو فارسی اور اردو مین ترجمہ ہونیکے بعد بھی اشتراک واستعارہ وغیرہ امور مین مساوی ہو جیسے کہ لغت عرب مین ید کا اطلاق دو

معنون پر ہوتا ہے پہلے وضع اصلی پر جو وہ عضو ہے گوشت و پوست و ہڈی و
پٹھہ وغیرہ سے مرکب ہے یہہ سب جسم ہے جو مخصوص صفتون سے مختص ہے
اور جسم مقدار یعنی طول و عرض و عمق سے مراد ہے اور وہ اپنی جگھہ پر دوسر
جسم کے ٹھہرنے کا مانع ہے اور کبھی یہہ لفظ ید کا دوسرے معنی پر بطور استعارہ
کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے معنی ہرگز جسمیت کے نہین ہوتے جیسے
عرب کہتے ہین اَلْبَلْدَةُ فِیْ یَدِ الْاَمِیْرِ یعنے یہہ شہر امیر کے ہاتھہ مین ہے
اگرچہ اوسکا ہاتھہ کٹا ہوا ہو کیونکہ اوسکی معنی فقط ذہن مین بلا کیفیت مفہوم
ہوتی ہے یاد رہے کہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت ید کا اطلاق پہلے معنی کی
روسے صحیح نہین کیونکہ وہ جسم و لوازم جسمی سے مقدس ہے۔

دوسرے کی مثال اِصْبَعْ ہے جسکو عرب اپنی زبان مین بطور استعارہ
کے نعمت کے لئے استعمال کرتے ہین چنانچہ کہتے ہین کہ لِفُلَانٍ اِصْبَعٌ عِنْدَ
فُلَانٍ اور عجم و ہند مین انگشت یا انگلی سے نعمت کا استعارہ جاری نہین ہے
تیسرے کی مثال لفظ عین ہے کیونکہ جو کوئی اوسکی تفسیر کریگا تو وہ اونکی
معنی سے کریگا جو سب معنون سے ظاہر و صاف ہولیں وہ فارسی مین چشم
ہے لیکن لفظ عین عربی مین عضو باصرہ و چشمہ آب و آفتاب
مین مشترک ہے فارسی کے لفظ چشم یا اردو کی لفظ آنکھہ مین اس طرح کا اشتراک نہین
ہے اسی طرح جنب و وجہ کا لفظ عربی بھی اسی کے قریب ہے۔

پس جیسے کہ ان الفاظ کی معنی کو دوسرے زبان مین بدلنا نادرست ہے
اسی طرح اون لفظون کا تغیر و تبدل بھی ناروا ہے مثلاً جبکہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ

وارد ہوا ہے تو ہم کو بچنا ہئے کہ مستو علی العرش کہین کیونکہ ممکن ہے کہ دونون
کے معنی مختلف ہون کیونکہ مستو علی العرش استقرار پر دلالت کرینمین
استوی علی العرش سے زیادہ صاف وصریح ہے پس جیسے کہ صیغون
کے بدلنے سے دلالات واحتمالات مین بھی تغیر وتبدل واقع ہونیکی وجہہ سے
بچنا ضرور ہے اسیطرح اوسکی شاخ نکالنے سے بھی احتراز کرنا لازم ہے کیونکہ
جب شرع مین ید کا لفظ وارد ہوا ہے تو ہمین نچاہئے کہ اوسکو بازو بھی
ثابت کرین یا ساق کے وارد ہونے سے یا اذن یا لفظ سمع کے آنے سے
کان بھی ثابت کرین اور فوق کے لفظ سے اوسکو جہت بھی مقرر کرین
پس جس طرح یہہ تفریع جائز نہین اسیطرح جمع وتفریق بھی روا نہین
اور توفیق الٰہی سے بہت دور ہے وہ شخص جس نے خاص اسی قسم کے
حدیثون کو جمع کرکے ہر ایک عضو کا ایک ایک باب قرار دیتا ہے کیونکہ یہہ
متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متفرق اوقات
مین صادر ہوے ہین اور یہہ مختلف قرینون پر سامعین کے فہم کے اعتماد
پر سرزد ہوے ہین کہ وہ صحیح معنون کو سمجھہ لین گے جبکہ یہہ سب خلقت
انسان ہی کے مثال پر بیان ہوے تو کان مین ان تمام متفرقات
کا ایک ہی بار جمع ہونا اہل ظاہر کی تاکید پر بڑا قوی قرینہ ہوا جس سے
تشبیہہ کا وہم پیدا ہوگیا اور یہہ کہٹکا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم
کیون ایسے موہم الفاظ بولے جس کے ظاہر معنی خلاف اصل تھے اور دلون
مین بڑے مشکلات جمگئے اور متمکن ہوگئے کیونکہ جب ایک کلمہ ہو تو ممکن ہے

کہ اوسمین احتمال چل سکے جب مکرر سکرر چار پانچ بار ایک ہی جنس کے الفاظ
اوس سے متصل پئے درپئے ہون تو احتمال بہت ضعیف ہو جاتا ہے غرض
یہہ سب اجتماع کا نتیجہ ہے۔
پس جس طرح متفرق الفاظ کا اجتماع جائز نہین اسی طرح مجتمع کا متفرق
کرنا بھی جایز نہو گا کیونکہ جو کلمہ کہ ایک دوسرے کلمہ پر مقدم یا موخر ہے تو
اوسکو اوس کے معنی سمجھانے مین بڑا اثر ہے اور جو احتمال کہ اوسمین ضعیف
ہے اوسپر وہ مرجح ہوتا ہے پس جب تم نے اوسمین فرق کر دیا یا فصل تو
اوس لفظ کا معنی پر دلالت کرنا ساقط ہو جاتا ہے جسکی مثال یہہ آیت ہے
وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ یعنے وہ اپنے بندون پر قاہر ہے اور یہہ ممکن
نہین ہے کہ کہین کہ وہ مطلق فوق ہے کیونکہ جب اس آیت کو پڑہین تو
پڑہنے والے کو ظاہر ہو گا کہ اسمین فوق کا لفظ اوس فوقیت پر دلالت
کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر ہے اور یہہ رتبہ کی فوقیت ہے چنانچہ لفظ
قاہر کا اسی کو بتلا رہا ہے بلکہ یہہ کہنا صحیح نہین کہ وہ غیر عبد پر بھی قاہر ہے
بلکہ یہہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے بندون پر قاہر ہے کیونکہ صفت عبودیت کے
ساتہہ حق سبحانہ تعالی کی فوقیت کا ذکر کرنا اولی ہے کیونکہ اس سے اسکی
سیادت کی فوقیت کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہہ کہنا بہتر ہے کہ مالک کو
غلام پر فوقیت ہے اور یہہ کہنا درست نہین کہ زید کو بکر پر فوقیت ہے
کیونکہ جبتک دونون مین سیادت و عبودیت یا قہاریت و مقہوریت یا
حاکمیت و محکومیت وغیرہ کا فرق نہ بتلاوین تو یہہ کہنا صحیح نہ ہو گا داس

اجمال کی تفصیل الجام العوام مین ملاحظہ کرو کہ یہہ ایک نہایت مختصر خلاصہ ہے اوسکا)

بازآمدم بر سر مقصود پس یہہ امر بخوبی ثابت ہوچکا ہے کہ آیات استوار کے محکم فی المعنی اور متشابہ فی الکیف نہین ہوسکتے جیساکہ بعضونکا زعم ہے کیونکہ بدلایل آیات قرآنی اس ایک لفظ استوار کا متعدد معنون اور مختلف مرادون پر وارد ہونا متحقق ہوچکا ہے توحسب قواعد اصول کے بھی وہ متشابہ ہوا پس اس لفظ متشابہ مین جو کئی معنون پر مشترک و محتمل ہے کسی ایک معنی کا خاص کرنا بھی تاویل ہے اور یہہ تاویل ہمیشہ ترجیح بعض وجوہ و غلبۂ رائے سے حاصل ہوگی۔ پس جس معنی کا حصول عقل و قیاس پر منحصر ہو یا غلبۂ رائے کے ساتھہ متعلق تو کبھی اوس معنی قیاسی پر جزم کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً روا۔

تاویل کے بھی دو معنی ہین ایک تو معنی حقیقی کا دریافت کرنا یعنی اصلی معنی کا جو مراد قایل ہو ادراک کرنا دوسری معنی حقیقی کا حمل مجاز پر کرنا۔ تاویل بمعنی اول مجرد عقل و قیاس پر منحصر نہین ہے بلکہ اوس کے ساتھہ علم حقیقت کا پورا پورا لگاؤ ہے لہذا حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۳ ع ۹ یہہ وہی تاویل یعنی معنی حقیقی ہے جس کے انکشاف کے بعد آیات محکم و متشابہ کا باہمی تعارض مرتفع ہوجاتا ہے جس سے اوسکا ایمان کامل ہوتا ہے اسیواسطے وہ جملہ آیات کی تصدیق کرتا ہے

کیونکہ یہہ تصدیق باعتبار کمال تحقیق کے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق علم ہی کا ثمرہ ہے جس سے اوسیر ایقان حاصل ہوتا ہے اور یہی ایمان ہے اَلْیَقِیْنُ الْاِیْمَانُ کُلُّہٗ (البخاری) پس ایمان کامل حاصل نہیں ہوتا مگر صاحب بصیرت اور اہل معرفت کو جو راسخون فی العلم ہین واللہ اعلم بالصواب۔ یہان بعض حضرات نے الا اللہ پر وقف کیا ہے اور بعض نے واو عطف لیا ہے (قول ثانی کا مدلل ثبوت نغمہ راز کے رمز یازدہم مین ملاحظہ کرو)

الحاصل حق سبحانہ تعالی و تقدس نے حضرت یوسف علی نبینا و علیہ السلام کو علم تاویل جس سے مراد معنی حقیقی ہے خود تعلیم فرمائی کما قال اللہ تعالی عزوجل وَلِنُعَلِّمَہٗ مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ وَاللّٰہُ غَالِبٌ عَلٰی اَمْرِہٖ وَلٰکِنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ۱۲ ع ۱۳- یہان اکثر الناس یعنے عوام کو بسبب عدم حوصلہ ادراک حقیقت الامری کے جاہل قرار دیا لہذا بعض الناس جو راسخون فی العلم ہین مستثنے ہوگئے کیونکہ شق ثانی کی تاویل جنمین اکثر الناس مبتلا ہین وہ محض قیاس و استدلال عقلی کی پابندی پر منحصر ہے جس کے باعث سے حمل حقیقی کا مجاز پر کیا جاتا ہے لہذا یہہ حمل بے محل ہوتا ہے جس سے اصل آیت کا بھی انکار لازم آجاتا ہے لہذا ارشاد ہوا کہ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَہَ مِنْہُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَۃِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِہٖ یہان حق سبحانہ تعالی و تقدس نے ایسی تاویل باطل سے متنبہ فرمادیا ہے جیسے کہ نصاری نے لفظ روح سے عیسی علی نبینا و علیہ السلام

کے حق مین مراد لینے مین کی ہے اسیوجہہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کمال حزم واحتیاط
کو کام مین لائے اور تاویل کے دروازہ کو نہ آپ کہولا اور نہ دوسرون کو کہولنے
دیا بلکہ اوس کے بند رکہنے مین نہایت اہتمام وتشدد فرماتے رہے یہی وجہہ ہے
کہ آیات فوق واستوا یا دوسرے کسی متشابہ کی تاویل مین کوئی حدیث وارد
نہین ہوئی ہے اور نہ صحابہ وغیرہم نے کی ہے کیونکہ اولاً اوسکی اونکو حاجت ہی
نہ تہی کیونکہ وہ زمانہ اطمینان قلب کا تہا اور اوس کے مطلب کو وہ سمجہہ بہی چکے
تہے ثانیاً اوس زمانہ مین اصحاب زیغ کا خروج بہی نہ تہا۔ بعد ازین رفتہ رفتہ
فرقہ ہاے ضالہ مثل مجسمیہ ومشبہیہ وکرامیہ ومعتزلہ وجہمیہ وغیرہم کا خروج ہوتا
گیا یعنے مجسمیہ نے الفاظ متشابہات مثل ید ووجہ وغیرہ کی معانی مجازی
کا حمل حقیقت پر کرکے خالق مطلق کو جسم قرار دیا اسیطرح مشبہہ نے تشبیہ
کو اپنے ظاہر پر محمول کرکے بعض لوازم جسمی کے ساتہہ بجہت فوق مطلق کو مقید
کر دیا اور معتزلہ وجہمیہ نے تشبیہ کا سرے سے بتاویل بعید انکار کیا
حقیقت کو مجاز پر حمل کرکے ذات مطلق کو ہر ہر مکان مین ثابت کیا اور بعضے
نے سرے سے اسکا انکار کیا اور ذات مطلق کو عرش ہی پر ٹہرا دیا اور جہت
فوق ہی مین مقید کر دیا۔ غرض ہر گروہ اپنے عقاید باطلہ کے ثبوت مین احادیث
وآیات متشابہات کو دلیل لایا۔ لہذا علماے متکلمین رحمہم اللہ علیہم نے
ناچار اون کی تردید کے لئے ایسے الفاظ متشابہات کی تاویل کی کہ جس
سے اطلاقیت حق وتنزیہ مطلق مین کوئی نقصان نہ آنے پاوے اور اس
تاویل کو آیات محکمات کے ساتہہ بہی مطابق کیا بلکہ متشابہات کی تفسیر محکمات

سے کی اور نا بکار دیگر تطبیق وہی ہے
چنانچہ اس قسم کی تاویل و تشبیہ کے نسبت حدیث جاریہ کی اشارۃً و دلالت
کرتی ہے کہ ذا اشارت الی السماء یعنے یہ تشبیہ جہت سماء کی مخالف کتاب
الہی نہین ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے أأمنتم من فی السماء ۲۹ ع ۲
اگرچہ ظاہر آن ہر دو یعنے حدیث جاریہ و آیہ کریمہ مین تو مطابقت پائی جاتی ہے
مگر دوسرے آیات و احادیث استوی علی العرش کے ساتھہ تعارض واقع ہوتا
ہے کیونکہ عرش فوق سماء ہے لہذا اگر علی العرش کو اوس کے ظاہر پر کہا جاوے
تو فی السماء کی تاویل کرنی پڑیگی اور اگر فی السماء کو اوس کے ظاہر پر حمل کریں تو
فی الارض مؤول ہوگا یا اگر جہت فوق کو تسلیم کیا جاوے تو حدیث لو انکم
دلیتم بحبل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ مین تاویل ناگزیر ٹھہری یا
اگر عرش کی قید کو محکم کہو تو عموم معیت کو متشابہ کہنا پڑیگا یا اس کے بالعکس غرض
جس پہلو کو اختیار کرو ساتھہ ہی تاویل بھی لگ رہیگی۔ الحق بجز تاویل کے
اصحاب عقل کی جو بنا تشبیہ مین تشفی نہین ہوتی لہذا بنظر رفع اوہام باطلہ
اس قبیل کی تاویل صحیحہ بدین شرط جایز ہوئی کہ وہ تاویل بعید از عقل و مخالف
نقل نہو مثلاً آیت استواء مین صرف یہہ کہدینا کافی نہوگا کہ علی العرش
اللہ تعالی بالذات ہے کیونکہ استواء کی معنی ٹھہر نیکے ہین جبکہ وہ عرش پر
ٹھہر چکا تو اوسکی ذات سے کرسی و سماء و ارض و ما بینہما بالکل خالی رہے لہذا عرش
کے سوا جہان کہین اللہ تعالی کے بالذات ہونیکا مذکور قرآن و حدیث
مین وارد ہی وہ من الصفات ہے لیکن اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مدلول لغتاً

ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات ہے۔ پس کسی آیت میں بلحاظ معنی لغوی کے اسم اللہ سے ذات ہی مراد لینا اور دوسری آیت میں لفظ اللہ میں جو محکم فی المعنی ہے تاویل کر کے صفت علم کی مراد لینا نہ عقلاً قابل تسلیم ہے اور نہ قانوناً جائز ہے اور نہ نقلاً روا ہے۔ عقلاً بدین وجہ صحیح نہیں ہے کہ ایک جگہ تاویل کا جواز اور پھر دوسرے مقام پر اوسی کا ناجائز ہونا خود ناجائز ہے۔ ثانیاً اس تاویل سے ذات مطلق بسبب قید جہت کے مقید ہو جاتی ہے اور جسمیت پائی جاتی ہے پس مطلق کا مقید ہونا باطل ہے۔ ثالثاً عرش مخلوق و حادث ہے لہذا وہ محل قیام خالق و قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ بعد خلق کے اگر اسکو حاجت ہوئی تو احتیاج منافی غنا کے ہے اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ ۳ع ۱۔ اگر حاجت نہیں ہے تو فعل عبث منافی الوہیت ہے۔ رابعاً اگر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استواء ذاتاً علی العرش اور صفتہ فی السماء و علی الارض ہے تو ذات و صفات حق جل و علیٰ میں انفکاک جائز ہوگا یا نہ ہوگا۔ در صورت اول مثلاً صفت علم کے تصور انفکاک سے ذات مطلق میں جہل متصور ہوگا یہہ تو محال ہے در صورت ثانی یہہ تاویل اور پھر اوس پر جزم ہر دو باطل ہیں کیونکہ جہاں صفت علم الٰہی کی پائی جاوے گی وہیں وجود ذات باری کا بھی ضرور ہی ہوگا کیونکہ علم و ذات میں آناً و زماناً عقلاً و نقلاً ہرگز انفکاک متصور نہیں ہو سکتا۔

قانوناً یہہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ اللہ علم ذات ہی پس ذات سے صفت مراد لینا خلاف عادت ہے۔ ثانیاً اسم ذات کو صفت سے اور صفت کو ذات سے تعبیر کرنا خلاف بلاغت ہے۔ ثالثاً آیات و احادیث معیت ذاتی کو آیات

واحادیث صفتی پر حمل کرنا خلاف قاعدہ ہے کیونکہ صفات توابع ذات ہین لہذا ہمیشہ توابع اپنے متبوع کے تابع ہوتے ہین۔

نقلاً یہہ تاویل بدین نظر صحیح نہین کہ لفظ ذات کی قید کے ساتھہ اللہ سبحانہ تعالے وتقدس کا فوق عرش بقید جہت یا بطریق حصر کے ہونا منصوص نہین ہے بلکہ استوار ایک صفت ہی پس مطلق استوار کو محض ذات کے ساتھہ مقید کرنا خلاف منشار شارع ہے کیونکہ اس کے نقیض آیات واحادیث وارد ہو چکے ہین پس اس قسم کی تاویل بعیدہ جو دوسرے آیات منصوصہ واحادیث صریحہ کے مخالف ہو صحیح نہین (جسکی توضیح آیندہ برمحل ہوگی) کیونکہ شرع مبنی ہے تنزیہ ذات مطلق پر اور تشبیہہ کسی جہت خاص کی سراسر کیف ہی جو منافی تنزیہ حق ہے کیونکہ اکثر آیات واحادیث سے تعمیم وتخصیص ہر دو ثابت ہے پس محض تخصیص منافی تعمیم ہے لہذا شارع نے جہان کسی قید کے ساتھہ تخصیص کی ہے وہان تعمیم کی گنجایش بھی رکھہ چھوڑی ہے چنانچہ حدیث جاریہ مین صرف آپنے جہت سمار کو تسلیم فرمایا (یہہ امر بھی نافہمون اور کم عقلون کے مقابلہ مین واقع ہوا) مگر اوس کے ساتھہ ہی دوسرے جہات کی نفی نہین کی (یہہ خوب یاد رہے کہ آپکا کوئی کلام جہت کی قید یا فوق کی حصر کے ساتھہ یا اسکے سوا دوسرے کسی ایک جہت کی نفی کے باب مین ہرگز وارد نہین ہوا ہی) کیونکہ ذات مطلق کسی خاص جہت کی قید سے منزہ ہے اور جہت بھی لوازم جسمی سے ہے۔ اگرچہ بظاہر سمار کے اشارہ سے جہت علو کے طرف اشارہ پایا جاتا ہے مگر فی الحقیقت اس جہت کی تشبیہہ بھی خلاف حقیقت تھی کیونکہ

بحکم وَلِلّٰہِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ اع ہم اکے ہر جہت میں
وہ موجود ہے اور کوئی جہت اوس سے خالی نہین تو پہر جہت فوق عرش وسما
کا کب اوس سے خالی رہسکتا ہے اَلَا کُلُّ شَیْءٍ مَا خَلَا اللّٰہَ بَاطِلٌ (متفق علیہ)
چونکہ جہت کی تنزیہ اس قبیل کی ہے کہ عقول عامہ اوس کے ادراک مین قاصر
ہین کیونکہ اگر کسی جہت کی تشبیہ نہ کی جاتی تو یقیناً جہت کی نفی سے وجود الٰہی
کا انکار کر جاتے کیونکہ عقول عامہ کے تصور مین جنکی عقل سلیم نہین ہوتی بے جہت
کا وجود محال خیال کیا گیا ہے لہذا شارع نے بمصداق اَنْ نُکَلِّمَ النَّاسَ
عَلٰی قَدْرِ عُقُوْلِهِمْ (الدیلمی عن ابن عباس) کے جہت اشرف سے سماء (علو)
کے طرف اشارہ فرمایا پس جو حضرات راسخون فی العلم ہین اس اشارۂ جہت
علو سے ذات مطلق کو فی السماء یا علی العرش ہی مقید و محدود نفرماوین گے
بلکہ حقیقت بے جہتی ولامکانی کو سمجہہ جاوین گے کہ وہ ہر جہت مین ہی (بجمیع جہات)
فوق بحر و داخل ہے لہذا وہ بے جہت ہے کیونکہ جہت مین تخصیص ہے اور
بے جہتی مین تعمیم۔ لہذا جبکہ کوئی جہت خاص اوسکو نہین تو وہ لامکانی ہے
جسکا رتبہ جمیع امکنہ سے عالی اور جہت مکانی سے متعالی ہے فسبحان اللّٰہ
عَمَّا یَصِفُوْنَ۔

بیان بالا ایک مختصر تمہیدی جواب تہا نفی جہت و قید مطلق وثبوت تنزیہ حق کے
نسبت لیکن اب ہم یہان اون آیات واحادیث واقوال کو نقل کرتے ہین
جنکو سایل نے ثبوت جہت و فوق و استوا و غیرہ صفات متشابہ کے باب مین
پیش کیا ہے۔ اور پہر اون آیات واحادیث واقوال سے جو سمجہہ کہ انہون نے

ثبوت جہت فوق وتحیز ومکان وقید ذات کے نسبت استدلال فرمایا ہے
اوسکو بجنسہ نقل کرینگے اور اوس کے ساتھہ ہی اونہین استدلالات سے
حق جل وعلا کی **تنزیہ فی التشبیہ** کو ثابت کرکے دیکھا دینگے انشاءاللہ
المستعان وعلیہ التکلان۔ واضح باد کہ **قال** سے مراد متن عبارت سوال
سایل ہے اور **اقول** سے مراد اوسکا جواب ہے۔

قال۔ فصل اول بیان مین اون آیتون کے جن سے استوار خدا کا عرش
پر ثابت ہے۔

اقول۔ اللہ سبحانہ تعالی وتقدس کا استوار علی العرش تو ثابت ہے بلکہ
اوسکا منکر کافر ہے کیونکہ یہہ منصوص ہے ہان گفتگو تو اوسکی معنی مرادی کے
لینے مین ہے یعنے ہم کہتے ہین کہ صرف اوسپر ایمان لاوین اور اوسکی معنی نکرین
اگر کسی مجبوری سے کہین تو بقید جہت وتحیز نسے بیٹھنے یا ٹھہرنیکے ایسے معنی نلین
جو سراسر کیف ہو۔

قال۔ آیت اول سورۂ اعراف مین ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ
السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ تمہارا
رب اللہ ہے جس نے بنائے آسمان وزمین چھہ دن مین پھر بیٹھا تخت پر اور
آیت دوم سورۂ یونس مین ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ
فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ تمہارا رب اللہ ہے
جس نے بنائے آسمان وزمین چھہ دن مین پھر قایم ہوا عرش پر موضح القرآن
مین ہے اس ملک کا دربار عرش پر ٹھہرا سب کام کی تدبیر وہان سے ہوا انتہی

اقول۔ یہان یہہ امر تشنہ رہا جاتا ہے کہ پہلی آیت مین **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ تو (پہر بیٹہا تخت پر) کیا گیا ہے اور دوسری آیت مین جو پچھلی آیت کے ہم سیاق ہی اوسی جملہ **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ (پہر قایم ہوا عرش پر) کیا گیا ہے۔ اگر مترجم صاحب نے قیام کو بیٹھنے کے قایم مقام سمجہا ہے تو غلط ہے ورنہ ایک ہی قسم کے دو آیتون مین ایک ہی لفظ استوی کے دو مختلف معانی کا بلا کسی قرینہ کے لینے سے یہہ ارادہ پایا جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کو سب معانی لغوی کا مصداق بنا دیا جاوے سبحان اللہ یہہ عجیب قسم کا تحکم و خودرائی ہے۔

(۲) **ایام ستہ** کا ترجمہ چہہ دن تو کیا گیا ہے کیونکہ یوم کے ظاہری معنی تو دن کے ہین مگر معلوم نہین یہہ دن کتنے گھنٹون کا ہے جو آفتاب کے دَور سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ قبل از تخلیق آفتاب کے ان ایام متعارفہ کا وجود ہی پایا نہین جا سکتا پس اس صورت مین یہان ایام ستہ سے وہ دن تو مراد نہین ہو سکتے جو دور شمسی سے حاصل ہوتے ہین در حالیکہ جن ایام مین خلق ارض و سماء کے بعد استواء علی العرش حاصل ہوا ہے اوسکے معنی ابھی تک معلوم نہوے تھے تو پہر خالق عرش و سماء کے استواء کے معنی کے بیان کرنے مین ہرگز یہہ عبارت جایز نہین۔

(۳) یہان یہہ امر بھی قابل غور و فکر ہے کہ رب کا استواء عرش پر بعد خلق سماوات وارض کے ہوا ہے اگرچہ باعتبار خلق کے عرش اول ہے مگر صفت استواء کی بعد خلق ارض و سماوات کے اگرچہ عرش موجود تھا مگر غیر مستوی یعنے عرش

مین ربوبیت کے استفاضہ کی استعداد بالفعل نہ تھی کیونکہ جب تک مربوبات یعنے ارض وسماوات وما بینہما نہ تھے تو رب کی ربوبیت کا افاضہ بواسطۂ عرش کے کس پر ہوتا ہے لہذا بعد خلق ارض وسماوات کے عرش محل تدبیر امور مملکت عالم ٹھہرا یعنے تدبیر کام کی استواء رب کے ساتھہ ہی متعلق بعرش ہوگئی۔ کیونکہ عرش ہی محل تدبیر رب ہے پس اس آیت سے یہہ بھی بخوبی متحقق ہوتا ہے کہ تدبیر سب کاروبار عالم کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے جو ایک خاص نسبت ہے جو عرش کے ساتھہ وابستہ ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ؕ

قال آیت سوم سورہ طہ مین ہے تَنْزِیْلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْاَرْضَ وَالسَّمٰوٰتِ الْعُلٰی اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی اتارا ہے اوس شخص کا جس نے بنائی ہے زمین اور آسمان اونچے وہ بڑا مہر والا ہے تخت کے اوپر اس آیت سے جس طرح استواء ثابت ہوا اسیطرح جہت فوق بھی ثابت ہوئی اس لئے کہ اتارنا اوپر سے نیچے کے طرف کو ہوتا ہے۔

اقول۔ آیت بالا سے بغیر کسی شک وشبہہ کے رحمٰن کا استواء علی العرش تو ثابت ہی ہے مگر بموجب قول مترجم صاحب کے رحمٰن کا تخت کے اوپر بجہت فوق ہونا تو قیامت تک ثابت نہین ہوسکتا جبکہ عرش پر اوسکا بیٹھنا یا ٹھہرنا ہی ثابت نہوسکا (جو بناے ثبوت جہت تھا) تو پھر جہت فوق کے ثابت ہونیکا دعوی اس آیت سے کیونکر صحیح ثابت ہوسکیگا۔ اور تنزیلا یعنے قرآن اتارا ہوا خالق ارض وسماوات کا ہونے سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کا بجہت فوق عرش پر ہونا ہرگز ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ بالفرض فوق عرش سے

نزول قرآن کی وجہ سے حق سبحانہ تعالی کا عرش ہی پر ہونا ضروری امر ہے تو بادل
سے پانی اور آسمان سے عذاب کے نزول کی وجہ سے بھی حق سبحانہ تعالی کا
اوسی مقام مین ہونا لازم آویگا جہان سے کہ نزول واقع ہوا ہے حالانکہ یہہ
ایک بے معنی خیال ہے (نزول مین اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف
حرکت کرنا جسم کا لازمہ ہے جسکی تصریح ہم عنقریب کرینگے) بلکہ اَلرَّحْمٰنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کے ساتھہ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ
وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرٰى ۲ع ۱۰ مین حق سبحانہ تعالی و تقدس کے
طرف جوان تمام اشیاء کی اضافت کی گئی ہے اوس سے تو اوس ذات
مطلق کے ساتھہ فی الحقیقت عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ
اسْتَوٰى کے مقابلہ مین وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ بھی وارد ہے
اور تحت الثری کے نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہہ اشارہ
فرمایا ہے (وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهٖ لَوْ اَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ بِحَبْلٍ اِلَى الْاَرْضِ السُّفْلٰى
لَهَبَطَ عَلَى اللّٰهِ) (الترمذی) یہان یہہ امر بھی نہایت غور قابل ہے کہ حقتعالی نے
اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کے ساتھہ ہی آسمانون اور زمین اور مابینہما
وماتحت الثری کی اضافت جو اپنی ذات کے طرف فرمائی تھی اوسی کے
تحت مین موسی علی نبینا وعلیہ السلام کی معراج کا ذکر بھی فرمادیا ہے کہ وَهَلْ
اَتٰىكَ حَدِيْثُ مُوْسٰى اِذْ رَاٰ نَارًا فَقَالَ لِاَهْلِهِ امْكُثُوْا اِنِّيْ اٰنَسْتُ
نَارًا لَّعَلِّيْ اٰتِيْكُمْ مِّنْهَا بِقَبَسٍ اَوْ اَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى فَلَمَّا اَتٰىهَا نُوْدِيَ
يٰمُوْسٰى اِنِّيْ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

وَاَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِمَا یُوْحٰی اِنَّنِیْ اَنَا اللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِی اع ا

تاکہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالی کی نسبت عرش وارض کے ساتھہ ثابت ہو

پس استوی علی العرش کے ساتھہ موسی علی نبینا وعلیہ السلام کے معراج

علی الارض کے ذکر سے وہ استدلال ٹوٹ گیا جو علی العرش معراج محمدی

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہونیکی وجہ سے حق سبحانہ تعالی کے علی العرش ہونے کو

قایم کیا جاتا ہے بلکہ ان دونون آیات کو انکی ترتیب اصلی کے ساتھہ ملا کر غور

کرنے سے ایک ایسی عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کہ بلحاظ اوسکی احاطت ذاتی

کے عرش وفرش کے ساتھہ متساوی ہے البتہ رحمن کو صفت استواء کے ساتھ

جو ایک خاص نسبت عرش سے حاصل ہے وہ خصوصیت اوس کے غیر کے

ساتھہ جو ارض وسماء وما بینہما وغیرہم مین نہین پائی جاتی -

یہان یہہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سے پہلی آیت مین استواء

رب کا ذکر باعتبار تدبیر کامون کے کیا گیا تھا - کیونکہ انتظام وتدبیر مملکت عالم

کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے اور اس آیت مین نزول قرآن کے ساتھ

صفت رحمانیت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ قرآن خود رحمت ہے نیز یہان استواء

عرش کے ساتھہ اسم رحمن کی تخصیص مین بھی ایسے دقیق مناسبتین ہین کہ

اَکْثَرُ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ہم نے اسکا کچھہ ذکر کتاب تنزلات کے تنزل سادس

مین کیا ہے اگر کوئی طالب صادق اوران بھیدون کے سمجھنے کا لایق ہو تو

وہان دیکھے اور سمجھے -

اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی کی تفسیر مولانا شاہ عبد القادر صاحب نے موضح القرآن

مین اس طرح فرمائی ہے کہ (وہ خدا بے نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہا یعنے سب سے بلند ہے اوسکا مکان بسبب بزرگی کے نہ بسبب رہنے کے جو وہ کسی مکان مین نہین اور کوئی مکان اوس سے خالی نہین جیسا کہ ایک عالم نے کہا ہے کہ عرش کا مقدور نہین جو خدا تعالی کو اوٹھا سکے بلکہ خدا تعالی نے اوسے اپنی قدرت سے سب چیز سے بلند اوٹھا ہوا رکھا ہے انتہی کلامہ) یہان مولانا صاحب نے تو **استوی علی العرش** کے معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے کے کچھہ بھی نہ لئے اور نیز علی العرش اوس ذات مطلق کا علو نہ صرف رتبی ہونیکے ذکر پر اکتفا کیا بلکہ فوقیت مکانی کی صاف نفی کی اور پھر اوسکی عموم معیت کا ذکر نہایت عمدہ پیرایہ مین کیا ہے فالحمد للہ۔

قال - آیت چہارم سورۂ حدید مین ہے هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وہ جس نے بنائے آسمان و زمین چھہ دن مین اور بیٹھا تخت پر جانتا ہے جو پیٹھتا ہے زمین مین اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا ہے اوسمین اور وہ تمہارے ساتھہ ہے جہان کہین تم ہو اور اللہ جو کرتے ہو دیکھتا ہے۔

اقول افسوس تو یہہ ہے کہ مولانا شاہ عبد القادر صاحب جو فریق ثانی کے مانے ہوے شخص ہین وہ تو موضح القرآن مین زیر تفسیر آیہ مذکور **ثم استوی علی العرش** کی معنی (پھر قصد کیا عرش کا) بیان کرین اور یہہ لوگ اپنے پیشوا کے خلاف استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے کی نکالین اگر اس سے یہہ مطلب ہے کہ

استوی علی العرش کی ایسی ہی معنی کہے جاوین جس سے اوس ذات مطلق کا قید
وحصر عرش پر ثابت ہوجاوے تو افسوس صد ہزار افسوس کہ اس آیت مین دوسرے
ایسے صاف وصریح جملے اور الفاظ موجود ہین جو ان کے اس فرضی حصر و قید
کو توڑکر اوس ذات مقدس کی مطلقیت حقیقی کو ثابت کرتے ہین اگر کوئی سمجھنے والا
ہے تو سمجھے اور اس آیت کو اوپر سے پڑھے حق سبحانہ تعالی و تقدس یون فرماتا ہے
کہ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى
عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ
السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
۲۷ ع ۱۷ سب سے پہلے یہان ذات مطلق کا اول و آخر و باطن و ظاہر ہونا
بیان فرمایا (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے نہ کوئی صفت) جس سے جمیع
مراتب عالم پر احاطت ذاتی متحقق ہوگئی کیونکہ کوئی حالت کسی عالم غیب و
شہادت یا ملک وملک کی ان چارون اعتبارات ذات حق و احاطت مطلق
سے خارج نہین رہسکتی (کیونکہ چارون جملے حصریہ واقع ہین) اور بعد ذکر
اس احاطت ومعیت کے ساتھہ ہی احاطت ومعیت علمی کا بھی ذکر فرمادیا
تاکہ معیت ذاتی مع العلم متحقق ہو اور فیما بین ذات وصفت کے مغایرت
وانفکاک متصور نہو پس یہہ عدم تغایر بغیر تحقق احاطت ومعیت ذاتی
کے رفع نہین ہوتا لہذا احاطت ذاتی کے ساتھہ ہی احاطت علمی کا ذکر فرمادیا
تاکہ قول ثانی بہ قول اول کے منافی نہو بلکہ یہہ احاطت علمی منشاء ثبوت احاطت

ذاتی ہوا ور یہہ دونون قول باہم ایک دوسرکے مثبت ہون۔ اور پہر اون اجمال
کی تفصیل اس طرح فرمائی کہ وہ ذات جس نے آسمانون اور زمین کو ایام ستّہ
مین پیدا کیا اور پہر مستوی ہوا عرش پر۔ جانتا ہے وہ جو کچہہ کہ زمین مین داخل
ہوتا ہے اور جو کچہہ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچہہ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے
اور جو کچہہ کہ اوپر چڑہتا ہے۔ کیونکہ خالق کو اپنے جمیع مخلوقات کا علم ضروری ہے
(اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) جبکہ اس بیان سے حق سبحانہ
تعالی نے وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ کی تفصیل فرمائی تو پہر اوس قول اول
وہو الاول والآخر کی تصدیق کے نسبت جسکے ضمن مین قول ثانی احاطت
علمی کا تحقق بہی ہو جاتا ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ فرمایا یعنے وہ اللہ
تمہارے ساتہہ ہے (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے) جہان کہین کہ تم ہو
خواہ زمین کے اندر ہون یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر
یعنے دنیا و آخرت مین بہرحال تمہارے ساتہہ ہے لہذا اینما عموم مکان کے لئے
لایا گیا اور کنتم افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم مکان کے ساتہہ عموم
زمان بہی ثابت ہوا ور پہر اسی معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ
بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ یعنے جو کچہہ تم کرتے ہو وہ دیکہتا ہے۔ کیونکہ یہہ رویت افعال
کی جسکا تعلق ذات کے ساتہہ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور یہہ علم شہودی
بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہین ہوتا لہذا ارشاد ہوا کہ وَلَا يَسْتَخْفُونَ
مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ ۵ ع ۱۳ یعنے اللہ جلشانہ سے کوئی بات چہپا نہین سکتے
کیونکہ وہ اللہ اون کے ساتہہ ہے گویا اس آیت مین ہدایت کی ہے کہ لوگ

کی چھپی باتون کے جاننے سے اللہ تعالی کی معیت ذاتی پر دلیل لو چنانچہ اس کی تصریح دوسرے مقام پر اس طرح فرمائی ہے کہ وَلَقَدْ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِہٖ نَفْسُہٗ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ ۲۶ ع ۱۶ یعنے ہم جانتے ہین جملہ خطرات نفسی کو اور ہم بہت نزدیک ہین اوسکی رگ جان سے یہان دو جملون کے درمیان واو تفسیر لائی گئی جس سے احاطت علمی کے پہلے تعلم کی تفسیر دوسرے جملہ مین معیت ذاتی سے کی گئی کیونکہ خطرات نفسی کا علم معیت ذاتی کے متعلق ہے لہذا معیت ذاتی کے ساتھہ جو علم کہ حاصل ہوگا وہ تعلم شہودی ہی ہوگا کیونکہ اَفَمَنْ ھُوَ قَآئِمٌ عَلٰی کُلِّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ ۱۳ ع ۱۱ پس جس ذات کا محل قیام نفوس عباد ہو تو اوسکو اون تمام وساوس و مکتسبات نفوس عباد کا علم شہوداً حاصل ہونا کیونکر محال ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔

اے حضرت آپکو مژدہ ہو کہ جو آپنے علی العرش استوی کی معنی ذات سے حق سبحانہ تعالی کے عرش پر قایم ہونیکے لینے کے نسبت کوشش فرمائی تھی سو اب یہان بلا تاویل سکے آیہ کریمہ وَھُوَ قَآئِمٌ عَلٰی کُلِّ نَفْسٍ مین صریح لفظ قایم کا منصوصاً وارد ہو چکا ہے جسکا ترجمہ بھی مولوی رفیع الدین صاحب نے یہہ کیا ہے کہ کھڑا ہے وہ اوپر ہر جان کے تو یہہ امر اور بھی صاف ہوگیا کہ استوا اور قایم ان دونون کی معنی کھڑے ہونیکے ہین جبکہ استوا کی معنی قایم کے لئے گئے ہین تو پھر قایم کے معنی بھی استوا کے ہوے تو اس صورت مین آپ ہی کے قول کے موافق اس آیت کی یہہ معنی ہوگی کہ وہ ذات مستوی ہے اوپر ہر ایک

نفس یا ہر جان کے تو بس عرش ہی پر قیام ذات حق سبحانہ تعالی کے اثبات
کی کوشش رائگان گئی فالحمد للہ ؎ روستائے زدست باران حبث
رفت و در پائے ناؤدان بہ نشست ؎

پس جنہون نے استوا کی ظاہری معنی لینے کے نسبت تائیداً مولانا شاہ عبد القادر صاحب
کے ترجمہ کا حوالہ دیا ہے اونکو یاد رہے کہ صاحب موصوف نے اپنی تفسیر
موضح القرآن مین وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ کا ترجمہ از روے ظاہری معنی
کے یہہ فرمایا ہے کہ (خداے تعالی تمہارے ساتھہ ہے جہان تم ہو) جس کا
صاف مفہوم متبادر معیت ذاتی ہے جسکو ایک عامی بھی سمجھہ سکتا ہے۔

قال۔ یہہ سب سات آیتین ہین جن سے استواء خدا کا عرش پر بصراحت
ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ ان سات آیتون سے چار آیتین **استواء علی العرش** کے
تو اوپر لکھدے گئے ہین باقی کے تین آیتین یہہ ہین (۵) سورۂ رعد مین ہے
کہ اَللّٰهُ الَّذِیْ رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ
(۶) سورۂ فرقان مین ہے اَلَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا
بَيْنَهُمَا فِیْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ (۷) سورہ سجدہ مین ہے
اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِیْ سِتَّةِ
اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ ان ساتون آیتون مین اللہ رب
رحمان کا استوی علی العرش بغیر کسی شک وشبہہ کے ثابت و متحقق ہے
آمنّا و صدّقنا مگر یہہ تو فرمائے کہ اس ثبوت استواء سے حق سبحانہ تعالی کا

عرش پر بیٹھا و ٹھہرنا یا قایم ہونا کیسے ثابت ہو جاویگا؟

قال - اور ترجمہ انکا شاہ عبد القادر رحمۃ اللہ علیہ نے دو جگہہ یون کیا پہر بیٹھا عرش پر اور چار جگہہ یون پہر قایم ہوا تخت پر اور مولوی رفیع الدین دہلوی نے یون کیا پہر قرار پکڑا اوپر عرش کے

اقول - خادم الاسلام دہلی کی مطبوعہ موضح القرآن جو مولانا شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے آپ کے خوش قسمتی سے اسوقت میرے روبرو دہری ہوئی ہے آیت سورۂ اول اعراف مین **ثم استوی علی العرش** کی یہہ تفسیر کی ہے کہ (پہر غالب ہوا اوپر پیدا کرنے عرش کے یا سیدہا ہوا اوپر عرش کے حکمرانی شروع کی) آیت دوم سورۂ یونس مین ہے غالب ہوا حکم اوسکا اوپر عرش کے کہ مخلوق اعظم ہے) آیۃ سیوم سورۂ رعد مین ہے (پہر ارادہ کیا عرش کے بنانے پر) آیت چہارم سورۂ طٰہٰ مین الرحمن علی العرش استوی کی یہہ تفسیر کی ہے کہ (وہ خدا ہے نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہا) آیت پنجم سورۂ فرقان مین ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اوپر عرش بزرگ کے سب مخلوقات سے بڑا ہے -) اور آیت ششم سورۂ سجدہ مین ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اوپر عرش کے) اور آیت ہفتم سورۂ حدید مین ہے کہ (پہر قصد کیا عرش کا) پس ان جملہ سات آیات کے ترجمہ مین مولانا شاہ عبد القادر صاحب نے عرش پر بیٹھنے یا تخت پر قایم ہونیکی معنی ایک مقام پر بھی نہین لئے ہین باوجود اس کے اونکے طرف اسکی نسبت کرنا صریح بہتان ہے بلکہ مولانا موصوف نے ان

ساتون مقام مین عرش کو اپنی حالت پر رکھا کہین تخت سے اوسکی تعبیر نہین کی
البتہ استواء کے کئی معنی فرمائے ہین لیکن ہر وقت اپنی تفسیر کو ایسے معنون
سے جسمین کم وکیف ہو بہت بچایا ہے یعنے کہین تو فرمایا کہ غالب ہوا اور پیدا
کرنے عرش کے۔ یا غالب ہوا حکم اوسکا عرش پر۔ یا غالب ہوا عرش پر۔
اور کہین کہا کہ پہر قصد کیا عرش کا۔ یا یہہ کہا کہ پہر ارادہ کیا عرش بنانے پر۔
غرض آپنے ان مختلف مقامات مین مختلف معنون کے لینے مین حتی الوسع
ایسی کوئی معنی کی نسبت بھی حق سبحانہ تعالی وتقدس کے طرف نہین کی ہے
جس سے عوام الناس کو جسم ولوازم جسمی کا شبہہ پیدا ہو سکے۔
اب رہا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی کا یہہ ترجمہ فرمانا کہ پہر قرار پکڑا
اوپر عرش کے۔ ہمپر کوئی حجت شرعی نہین ہو سکتی در انحالیکہ خود اونکے
والد بزرگوار مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے اپنے عقاید فارسی مین
اون تمام معنون کی نفی حق سبحانہ تعالی وتقدس سے کی ہے جنمین تحیز وسکان
وجہت وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہین جسکا ذکر آیندہ مفصلاً آوے گا
اور نیز اونکے بڑے بہائی مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے تحفہ مین
فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالی را امکان نیست وا ورا جہتے از تحت و فوق متصور
نیست ہمین است مذہب اہل سنت اور اونکے دوسرے بہائی مولانا
عبد القادر صاحب نے موضح القرآن مین سورہ اعراف کی آیت استوا
کی تحت مین فرمایا ہے کہ بیٹھ دی کہتے ہین کہ سیدھا لیٹ گیا ماندگی سے
اوپر عرش کے یہہ مسئلہ متشابہات سے ہے کہ ایمان لانا چاہیئے اور کھوج

نہ نکالے الخ پس اس صورت مین صرف مولوی رفیع الدین صاحب کا یہہ
ترجمہ کیونکر استقرار مکان پر حجت ہو سکتا ہے بلکہ باہگیدیگر مفسرین و مترجمین
کا ایک لفظ استوار کی معنی مین اسقدر اختلاف واقع ہونا ہمارے طرف سی
حجت ہے کہ یہہ لفظ استوار کا متشابہ فی المعنی ہے۔
پس اس لفظ متشابہ فی المعنی کی جن لوگون نے ایسی معنی لئے ہین وہ ایک
قیاسی تاویل ہے جو لایق اعتماد و قابل اعتقاد نہین۔ چنانچہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ
نے کتاب الیواقیت والجواہر مین فرمایا ہے کہ نفوس آدمیون کے خواہش
کرتے ہین شبہات مین خوض کرنے کی اور مختلف ہی راے سلف و خلف
کی آیات استوار مین اور ذکر کیا تفسیرون مین جملہ رطب و یابس کو اور گمراہ
ہوگئے مشبہہ لوگ یہان تک کہ کہا اللہ تعالی کے لئے جسم ہے پس ائمہ
پیش آئے اون کے ساتہہ تکفیر و تضلیل و قتل و غارت و القاب بد سی الخ
قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یون کہا باز مستقر شد
بر عرش اور یہی ترجمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ماثور ہے۔
اقول۔ مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اپنی کتاب عقاید مین یون
لکہا ہے کہ دینی داند حقیقت این تفوق و استوار را اگر خویش رسخیۃ کاران
در علم از کسانیکہ داد آن را خدا تعالی از نزد خود علمی) گویا آپ نے یہان معنی
فوق و استوار حق سبحانہ کے بارہ مین اپنے قول پر آیۂ کریمۂ لا یعلم تاویلہ
اِلَّا اللّٰہُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ کو استشہاد فرمایا ہے جس سے یہہ
ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے پاس صفات فوق و استوار کے متشابہ

ومودل ہین محکم فی المعنی نہین جیساکہ اونکے فرزند ارجمند شاہ عبدالقادر صاحب نے بھی اوسکو متشابہ کہاہے پس اس صورت مین بالفرض اگر کسی مقام پر شاہ صاحب نے **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ باز مستقر شد بر عرش کیا ہی تو یہہ ایک تاویلی معنی ہوے نہ کہ حقیقی تاہم اس تاویل مین بھی شاہ صاحب کی مراد استقرسے بیٹھنے وکھڑے ہونے کی تو ضرور نہوگی کیونکہ استوار کے معنی ظاہر استقر کے لئے جادین تو ثم کا لفظ اس بات کو ثابت کریگا کہ آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے خداتعالی کس چیز پر بیٹھا تہا اور کاہی پر کہڑا تہا کیونکہ ایسے استقرار مین تو تحیز ومکان لازم ہے حالانکہ شاہ صاحب ممدوح ان تمام لوازمات جسمی کی نفی تصریحاً فرماچکے ہین چنانچہ قول الجمیل کے فصل سوم کا یہہ ترجمہ ہے پاک ہے نقصان وزوال کے سب عیبون مجسم ہونے اور تحیز یعنی احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت مین ہونے اور الوان واشکال سے اور وہ جو وارد ہوا ہے استوا علی العرش اور ضحک ویدین کا اثبات سو اسکا ایمان ہم رکہتے ہین مجمل بلا تفصیل ہے اور اسکی تفصیل کو خدا کے علم پر تفویض کرتے ہین اتنا تو ہم بالیقین جانتے ہین کہ اس کے استوار وغیرہ مین ہمارا سا اتصاف بالتحیز وغیرہ نہین بلکہ خدا کی مثل کوئی چیز نہین اور وہ سمیع اور بصیر ہے اور جانتے ہین ہم کہ استوار علی العرش ایک چیز ثابت ہے اللہ تعالی کے واسطے جیساکہ اپنی کتاب مین اوسکو ثابت کیا ہے انتہی۔ پس اس صورت مین اگر استوی کی تعبیر استقر سے کی گئی ہو تو شاہ صاحب کی مراد ضرور اس استقر سے ثابت ہوا یا تمام

وکامل ہواکنے ہوگی جیساکہ کہتے ہین کہ قرار پکڑا ملک حکومت پر فلانیکے یا قرار پکڑا فلان امر قاضی کے راے پر۔ یعنے ثابت ہوا جسمین وہ کم وکیف نہین ہے جوکہ بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا ٹھیرنے کے مفہوم مین پایا جاتا ہی واللہ اعلم اور کہا ہے ابو البرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی الحنفی نے اپنی تفسیر مدارک مین زیر آیہ ثم استوی علی العرش کے کہ تفسیر العرش بالسریر والاستواء بالاستقرار کما یقول المشبہۃ باطل الخ یعنے عرش کی تفسیر تخت سے اور استوار کی تفسیر استقرار سے جیساکہ مشبہہ کرتے ہین باطل ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ اثر جس سے استوی علی العرش کے معنی عرش پر مستقر ہونیکے آئے ہون یہان مذکور نہین۔ اگر اس اجمالی حوالہ سے وہ تفسیر مراد ہے۔ جو زبان زد عام مین ابن عباس کی مشہور ہے تو وہ ہرگز قابل حجت نہوسکے گی کیونکہ سیوطی علیہ الرحمۃ نے اتقان مین کہا ہے کہ سست ترین طرق ابن عباس کی تفسیر ہے انتہی کیونکہ محدثین کے طریق پر بہہ مستند نہین ہوئی ہے لہذا محققین کے نزدیک تہہ قابل سند نہین ہے بلکہ بعضون نے تو اسکا صاف انکار کیا ہے کیونکہ حدیث صحیح ابن عباس سے جو بات ثابت ہوچکی ہے اوس کے خلاف اس تفسیر مین ہے واللہ اعلم بالصواب۔

یا اگر اس سے وہ اثر مراد ہے جو من طریق محمد بن مروان عن الکلبی عن ابی صالح مروی ہے تو اوسکو امام بیہقی نے منکر کہا ہے اور کہا

بیہقی نے کہ اسی اسناد سے دوسرے جاے بھی ابن عباس سے روایت آئی ہے مگر یہہ ابو صالح و کلبی و محمد بن المروان یہہ سب متروک ہین اہل حدیث کے نزدیک ۔ اور نہین حجت پکڑتے اونکے روایتون سے بسبب اس کے کہ بہت منکر ہین روایتین انکی اور بسبب ظاہر ہونے جہوٹ کے اون کی روایتون ہین اور کہاہے امام بیہقی نے ابن عباس کی روایتون مین کلام کرنیکے بعد کس طرح جایز ہو سکتے ہین مثل ان باتون کے ابن عباس سے اور نہین روایت کرتا اوسکو اور نہ بعض اونکا کوئی اونکے اصحاب ثقات سے باوجود شدت حاجت کے اونکی معرفت کے طرف اور جس چیز کے ساتھہ منفرد ہوا ہے کلبی وغیرہ وہ واجب کرتی ہے حدکو اور حد واجب کرتی ہی حدوث کو بسبب محتاج ہونے حد کے طرف حد کرنے والیکے کہ خاص کردے اوسکو درحالیکہ باری قدیم ولم یزل ہے انتہیٰ ۔ پہر کہا امام بیہقی نے جو کچہہ حکایت کیا گیا ہے ابن عباس سے وہ ماخوذ ہے کلبی کی تفسیر سے اور کلبی ضعیف ہے ۔

قال ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہہ آیات لفظاً محکم ہین اور کیفیۃً متشابہ اور ترجمہ کرنا اونکا لغۃً درست اوسپر ایمان لانا اونپر واجب اور سوال کرنا اونکی کیفیت سے بدعت ہے ۔

اقول بیشک ان جملہ آیات مین استوار کا لفظ **محکم** ہے لہذا حق سبحانہ تعالےٰ کے استوار علی العرش پر ایمان لانا بھی واجب ہے اور یہہ بھی درست ہے کہ کیفیت اوسکی متشابہ ہے لیکن کیفیت کا متشابہ ہونا بعینہ اوس کے معنی کا

متشابہ ہوناہی کیونکہ یہان حسبقدر لغوی معنی استواء کے مثلاً بیٹھنے ۔ یا قرار پکڑنے یا ٹھہرنے یا کھڑے رہنے و قایم ہونے وغیرہ کے لئے گئے ہین وہ سب کے سب باکیف ہین اگران معنون سے اونکی کیفیت ذاتی کو زایل کردین تو اصل معنی بھی زایل ہو جاوینگے ۔ (جسکی تصریح گذرچکی) پس اس صورت مین استواء کی معنی کا سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ استواء کی تفسیر یا تاویل کسی معنی لغوی کے ساتھہ ماثور نہین ہے چنانچہ مالابدمنہ مین ہے کہ معنی احاطہ و قرب و معیت ندانیم کہ چیست وہمچنین استواے او سبحانہ بر عرش اور پہر فرمایا کہ ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد پس اس سے ثابت ہوا کہ استواء کی معنی متشابہ ہین لہذا معنی ظاہری پر اوس کے ایمان لانا واجب نہین ہے بلکہ احتراز اوس سے واجب ہی کیونکہ تا غیر حق راحق ندانستہ باشی ۔ چنانچہ اسکی تفصیل ابھی آوے گی انشاء اللہ تعالی اگرچہ کچھہ شک نہین کہ لفظ استواء کا لغت عرب ہی کے معنون مین بولا گیا ہے مگر جب کہ اوسکی معنی ہی لغتاً منحصر نہین ہین تو پہر فرمائے کہ اسکا ترجمہ کونسے معنی کے ساتھ کیا جاوے اور کیا مراد لیجاوے اگر اون سے کسی ایک معنی کو اختیار کیا جاوے تو اس تخصیص کی کیا وجہ او راوس پر کیا دلیل ہوگی ۔ علی الخصوص ایسے معنی کے ساتھہ جو لوازم جسمی ہون ترجمہ کر کے اوسپر ایمان لانیکو واجب کہنا خود نا واجب ہے ۔

قال ۔ مالابدمنہ مین فرمایا انکار کرنا نصوص کا کفر اور تاویل اونکی جہل مرکب ہی

اقول ۔ بہایت درست ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی کا استوی علی العرش تو

منصوص ہے لہذا اسکا منکر کافر ہے مگر اوسکی معنی وکیفیت منصوص نہین ہے
باوجود اس کے بیٹھنے یا ٹھہرنیکے ساتھ استوار کی تاویل کرنا بلاشبہہ جہل
مرکب ہے۔
مالابدمنہ مین جملہ مذکور کے اوپر کی کچھہ عبارت کو پڑھکر دیکھیے کہ قاضی ثناءاللہ
پانی پتی کیا تحریر فرماتے ہین۔ پس ایمان آریم کہ حقتعالی محیط اشیاء است
و قریب بمعنی احاطہ و قرب و معیت نہ انچہ کہ ہیئت و ہمچنین استواء او سبحانہ
برعرش و گنجایش او در قلب مومن و نزول او آخر شب بآسمان پائین
کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین ید و وجہ کہ نصوص بر آن ناطق اند
ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در تاویل آن نباید
آمد و تاویل آنرا حوالہ بعلم آلہی باید کرد تا غیرحق را حق ندانستہ باشی در
صفات و افعال آلہی غیر از جہل و حیرت نصیب بشر بلکہ نصیب ملائکہ ہم نیست
انکار نصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی۔
قال۔ جس طرح اس آیت سے استواء ثابت ہوا اسیطرح یہہ بات بھی
ثابت ہوئی کہ معیت خدا کے ساتھہ بندون کے علمی ہے نہ ذاتی اسلئے
کہ ذکر عموم علم کا کیا پھر معیت کا پھر بصارت کا۔
اقول۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے مالا بدمنہ مین تحریر فرمایا ہے کہ
او تعالی محیط اشیا باحاطۂ ذاتی و قرب و معیت با اشیا دارد نہ آن
احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان جناب قدس او نیست
انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالی کی احاطت و معیت ذاتی محکم ہے مگر

اس احاطت و معیت کی معنی متشابہ ہین یعنے معیت ذاتی مجہول الکیف ہے جس کا تفصیلی ثبوت مختلف طور پر جابجا دیا گیا ہے جسکے دیکھنے کے بعد تمامی شبہات رفع ہوجا سکتے ہین بشرطیکہ چشم حق بین ہو۔

آیت چہارم کے ضمنی جواب کو مکرراً دیکھیے کہ ہو الاول سے بصیر تک اول ذکر احاطت ذاتی کا **تفصیلاً** ہوا ہے اور پھر احاطت علمی کا **اجمالاً** اور پھر اوس اجمال کی تفصیل فرماکر احاطت ذاتی پر اس بیان کو ختم کیا ہے یعنے اولاً عموماً احاطت ذاتی کا ذکر کیا اور پھر احاطت علمی کی شان بتلاکر پھر معیت ذاتی کا اعادہ فرمایا تاکہ بندہ جان لے کہ حق سبحانہ تعالی اوس کے اعمال جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہی بالفرض یہان معیت علمی مراد ہوتی تو بجاے بصیر کے علیم فرماتا چنانچہ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ **وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ** ع ۱۶ ۲۷

اگرچہ یہان ضمیر نحن کا مشار الیہ ذات ہے تاہم ولکن حرف استدراک کے لانے سے قربت صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہوگیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہین جنکا ادراک متعلق بعلم ہے اور ذات مرئی و محسوس ہے لہذا اسکا ادراک متعلق بہ بصر ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالی نے **لا تعلمون** یا **لا تعقلون** نہین کہا بلکہ **ولکن لا تبصرون** فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ معقول نہین ہے مگر افسوس ہے کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہین خیر اس سے تو اسقدر ضرور ہی ثابت ہوجاویگا کہ حق سبحانہ تعالی کی معیت علمی بھی مع الذات ہے جیسا کہ بیان ذیل سے ظاہر ہوگا انشاء اللہ تعالے

قال - اور جس آیت مین قید علم کا ساتھ معیت کے نہین آئے وہ بقاعدہ اصول فقہہ محمول ہے آیت مقید پر اور اسی جگہہ سے سارے روے زمین کے مفسرون نے کیا حنفی کیا مالکی کیا شافعی کیا حنبلی معیت کو علمی کہا ہے اور یہہ تفسیر ہے تاویل نہین اور یہی حکم ہے آیات احاطہ و قرب وغیرہ کا -

اقول - تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطًا ۱۰ ع ۱۸ مین احاطت کا ذکر مطلقاً وارد ہے جبکہ دوسری جگہہ وَاَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا ۲۸ ع ۱۸ مین بقید علم کے احاطت کا ذکر ہوا ہے تو بقاعدہ اصول فقہ پہلی آیت کو جسمین احاطت کا ذکر مطلقاً ذاتی ہے دوسری آیت پر محمول کرنا چاہیئے جسمین وہ احاطت ذاتی علم کے ساتھہ مقید ہو گئی ہے یعنی پہلی آیت وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ مین بھی احاطت علمی ہی مراد لینا چاہیئے جیساکہ حدیث صحیح وَالَّذِیْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِیَدِہٖ لَوْ اَنَّکُمْ دَلَّیْتُمْ بِحَبْلٍ اِلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی لَھَبَطَ عَلَی اللّٰہِ مین حافظ ترمذی نے علی اللہ کی تعبیر علی علم اللہ سے کی ہے جس کی نسبت میری یہہ گذارش ہے کہ اللہ علَم ذات ہے لہذا ذات سے خاص کسی ایک صفت ہی کا مراد لینا خلاف عادت و بلاغت ہے قطع نظر اس کے لفظ اللہ کے معنی لغوی کا نہ لینا اور لفظ منصوصہ مین تاویل کرنا خود خلاف اصول مسلمہ معترض ہے کیونکہ اس قسم کے خیال والون نے آیت اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ کو اپنی معنی مقصودہ کے ثبوت کے لئے اسی بنیاد کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ بلا تاویل ظاہری لغوی معنی لئے جائین پس اس صورت مین لغتاً لفظ اللہ کا لفظ استوا سے زیادہ تر صریح و محکم ہے

کیونکہ لفظ استواء کے معنی لغوی متعدد و مختلف آئے ہین بخلاف اُسکے اسم اللہ
کا مسمی لغتاً و اصطلاحاً بجز ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات کے دوسری
کوئی شے نہین ہے یعنی اوسکی ایک ہی معنی ہے اور اوسکا موضوع لہ ذات
واجب الوجود ہی ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہوگی نہ کوئی خاص
صفت بلکہ یہہ امر بدیہی ہے کہ اسم مبارک اللہ کے ساتھہ ہی ہر خاص و عام
و عالم و جاہل کے تصور مین ذات آلہی ہی متصور ہوتی ہے نہ کہ کوئی صفت
علم یا قدرت کی۔
پس جبکہ لفظ اللہ کا **محکم فی المعنی** ہے تو کسیطرح وہ موؤل نہین ہو سکتا
اور نہ کسی نے آجتک اوسکو موؤل کہا ہے بالفرض اگر لهبط على الله یا
موؤل ہوتا تو لفظ موؤل پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کبھی قسم نکھاتے
اور آیۂ کریمہ ہو الاول والآخر الخ کو (جسمین ضمیر **ھو** کا مرجع ذات ہے)
استشہاد نفرماتے باوجود اس کے پہر کسی مفسر یا محدث مثلاً حافظ الترمذی
کی تاویل یا تفسیر تقدیری علم کے ساتہہ کرنا اگرچہ از روئے مذہب معترض
کے باطل ٹھرتی ہے مگر سمجھہ دار اس تعبیر کو کبھی باطل نہین خیال کرے گا
کیونکہ ہر ذی عقل جسمین تھوڑا سا بھی مادۂ تفقہ موجود ہو وہ جان سکتا ہے
کہ کوئی صفت ذات مطلق سے آناً و زماناً بلکہ اعتباراً بھی ہرگز منفک نہین
ہو سکتی پس اس صورت مین عوام جو سر معیت ذاتی کو نہین سمجھہ سکتے یا اور
کسی مصلحت کے نظر کرتے معیت علمی کے ساتہہ تعبیر کرنا خلاف واقع نہوگا
کیونکہ صفت بغیر ذات کے متصور ہی نہین ہو سکتی پس بلحاظ تفاوت فہم

عوام کے معیت ذاتی کی تعبیر معیت علمی سے کرنا دلیل فقاہت ہے کیونکہ صفت علم کے ساتھہ اس معیت کو تعبیر کرنے مین بھی ایک نہایت دقیق مناسبت ہے ہان بغیراز ذات کے محض معیت علمی کا اعتقاد جہالت ہے کیونکہ جو فقیہ ہے وہ جانتا ہے کہ معیت علمی کے ضمن مین معیت ذاتی ہی متحقق ہوتی ہے کیونکہ صفت علم کی عین ذات الٰہی ہے لہذا علم کے ساتھہ ذات بھی ضرور ہی پائی جاویگی لہذا یہان اصول فقہ کا استدلال بے محل ہے کیونکہ عقاید مین اصول فقہ کو دخل نہین اور نہ کسی مجتہد نے الٰہیات کے لئیے اصول ٹھرایا ہے۔ بلکہ یہہ فقہی اصول بھی تو شافعیہ کا ہے کیونکہ حنفیہ کا اصول فقہی اس کے مخالف ہے۔ یعنے وے بیان عام پر حکم عام کا اور مقام خاص پر حکم خاص کا کرتے ہین۔ پس اس اصول فقہی کے رو سے تو آیۂ کریمہ وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ مین بلا قید کسی صفت کے مطلق احاطت ذاتی لیجاویگی اور اَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا مین احاطت علمی ہوگی کیونکہ وہان عام احاطت ذاتی کا ذکر تھا اور یہان خاص بصفت علم کے ہوا ہے پس اس اصول حنفیہ کے رو سے تو معاملہ بالعکس ہوگیا اور مطلق کا حمل مقید پر ناجایز ٹھرا تو وہ دلیل بھی باطل ہوگئی۔

بالفرض اگر ہم اس اصول فقہی شافعیہ کو تسلیم کرلین تو بھی اصل مقصود ہرگز حاصل نہوگا مثلاً وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ مین احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہی اور دوسری آیت کریمہ وَاَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا مین وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس

قید مین بھی وجود ذات مطلق کا باقی رہا کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید
زاید ہوئی ہے تو احاطت علمی کے ساتھہ ہی احاطت ذاتی بھی لازم ہو گئی کیونکہ
صدق احاطت علمی بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے اگر کوئی سمجھنے والا
ہے تو اس سر کو جان جائیگا کہ ایک مقام پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
اور دوسرے مقام پر اوسی ذات مطلق کی احاطت کو مع العلم یعنے بقید علم
بیان کرنا یہی اصل مقصود ذات و صفات ہر دو کی احاطت کا ثبوت ہے جس کے
ضمن مین سر عدم امکان انفکاک ذات و صفات بھی متحقق ہو جاوے بہر حال
کہین معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہین کسی ایک صفت علم یا
قدرت کے ساتھہ مقید ہونا حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے
لہذا ہمکو چاہیئے کہ جہان مطلق ہے وہان مطلق رکھین اور مقید کو مقید کرین
کیونکہ اللہ جل شانہ اور رسول اوس کے رسول مقبول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے
جہان کہین کہ معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلق کرنا مناسب جانا فرمایا ہی
اور جہان جس صفت کے ساتھہ اوسکو مقید کرنا چاہا کیا ہے پس ہر دو کی
تصدیق ہمپر واجب ہے کہ رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ
فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۳ ع ۱۳ یہہ جو دعوی کیا گیا ہے کہ روئے
زمین کے مفسرون نے معیت کو علمی کہا ہے۔ اگرچہ اسکی تکذیب کے لیے
اسوقت سوائے ایک دو تفسیرون کے اور دوسرے کتب معتبر موجود نہین ہین
تاہم چند اقوال مفسرین وغیرہ کے بطور نمونہ یہان پیش کئے جاتے ہین
وباللہ التوفیق۔ مولانا شاہ عبد القادر صاحب نے موضح القران مین وھو

مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ خدا تعالی تمہارے ساتھ ہے
جہان تم ہو۔ ایضاً اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِہٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا ۱۰ع ۱۲
جس وقت کہتا تھا پیغمبر واسطے یار اپنے کے کہ ابوبکر تھا غمگین نہو تو تحقیق اللہ
ہمارے ساتھ ہے انتہی پس ان دونون آیتون کی تفسیر اللہ کی معیت
سے کی گئی جو علم ذات ہے۔ اور مولوی رفیع الدین صاحب نے ترجمۃ القرآن
مین اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا مین معیت علمی کی تعبیر نہین کی بلکہ یون کہا کہ تحقیق
اللہ ہمارے ساتھ ہے اور مولانا شاہ عبد العزیز صاحب نے تفسیر عزیزی
مین فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ہر جا کہ
استادہ روے خود را بسوے او گردانید پس درہمان مکان است
حضور خدا و قرب او۔ اور فتح رحمٰن مین وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ
کا یہہ ترجمہ ہے کہ او با شما است ہر جا کہ باشید اور وَھُوَ مَعَھُمْ اَیْنَمَا کَانُوْا
کا یہہ ترجمہ کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر کجا کہ باشند اور مولانا جامی نے
لوایح مین لکہا ہے خدا ہمہ جا حاضر است اور رسالہ سطعات مین مولانا شاہ
ولی اللہ محدث دہلوی نے اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کی تفسیر یون
کی ہے اگر کج فہمی تامل کنندگان مانع فہم ایشان نشود صریحست در بیان ظل اعظم الہی
ہمان ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است اور نیز بیان مراقبہ
مین فرمایا ہے کہ نفس یتصور حضورہ تعالی و نظرہ و معیتہ تصورا
جیدا الخ اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ وَھُوَ قَرِیْبٌ مِّنْ کُلِّ مَوْجُوْدٍ
اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر مین زیر آیہ کریمہ وَھُوَ مَعَکُمْ

لکھا ہے کہ فالحق سبحانہ ھو المتوسط بین کل ماھیۃ وبین وجودھا
فھو الی کل ماھیۃ اقرب من وجود تلک الماھیۃ یعنے
حق سبحانہ تعالی وہی واسطہ درمیان ذوات ممکنات اونکے وجود کے ہے
پس وہ ہر ماہیت سے قریب تر ہے اوس کے وجود سے اور شیخ ابراہیم
مواہبی الشاذلی نے کہا ہے بل ھو معنا بذاتہ وصفاتہ اور کہا ہے
شیخ الاسلام ابن اللبان نے فی قولہ تعالی ونحن اقرب الیہ الخ فی ھذہ
الآیۃ دلیل علی اقربیتہ تعالی من عبدہ قربا حقیقیا کما
یلیق بذاتہ الخ وقال البیضاوی یجوز بقرب الذات لقرب العلم
لانہ موجبہ وقال البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات نقلا
عن الحلیمی معناہ لامسافۃ بین العبد وبینہ الخ اور یہ قول
بیہقی کا بزیر حدیث متفق علیہ انکم تدعونہ سمیعا قریبا وھو معکم
الحدیث کے تفسیر واقع ہوا ہے وقال السیوطی نقلا عن الشیخ عز الدین
انہ اقرب الی کل شیء الخ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے لکھا
ہے کہ او تعالی محیط اشیاء است باحاطہ ذاتی۔ اور امام شوکانی نے تو
صاف کہا ہے کہ اللہ تعالی کی معیت کو علم کے ساتھہ تعبیر کرنا بدعت ہے
چنانچہ اصل قول آئندہ اوس کے محل پر مفصلاً آویگا۔ پس باوجود اسقدر
وضاحت وصراحت کے کیا اب بھی آپکا وہ خیال صحیح ہو سکتا ہے۔
کہ روے زمین کے جملہ مفسرین کیا حنفی وکیا مالکی اور کیا شافعی وکیا حنبلی
سب کے سب نے اللہ تعالی کے قرب ومعیت واحاطت کو علمی کہا ہے۔

قال پس ثابت ہوا کہ علم و قدرت و سلطان خدا کا ہر ہر مکان میں ہے
اور وہ فوق عرش ہے قایم تخت پر جس طرح اوس نے قرآن شریف میں بیان
فرمایا اور سارے بنی آدم اس بات پر متفق ہیں کہ خدا تحت عالم نہیں اور نہ
کسی اور چیز پر سوائے عرش کے مستوی ہے واللہ اعلم۔

اقول عقلاً و نقلاً تو یہہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہان صفت علم یا قدرت کا احاطہ
ہوگا وہان ضرور ذات بھی ہوگی کیونکہ بغیر ذات کے کسی صفت کا قیام متصور
ہی نہیں ہو سکتا الحق حق سبحانہ و تقدس کا استوی علی العرش تو قرآن سے
ثابت ہے مگر فوق عرش اوسکا تخت پر قایم ہونا یا ٹھرنا و بیٹھنا وغیرہ کا قرآن
سے تو کیا بلکہ کسی حدیث صحیح سے بھی ثابت نہیں اور نہ قیامت تک ثابت
ہونیکی امید ہے اب رہا سارے بنی آدم کا اسبات پر متفق ہونا کہ خدا
تحت عالم نہیں ایک دہوکا دینے والی بات ہے کیونکہ ذات مطلق تحت
کی قید سے بیشک مطلق ہے لہذا صاف صاف یون کہئے کہ جیسے سارے
بنی آدم (باستثناء بعض کے) اسبات پر متفق ہین کہ جس طرح
خدا بجہت فوق عالم کے مقید نہین ہے اسیطرح بجہت تحت عالم کے بھی
مقید نہین ہے کیونکہ ذات مطلق کا جس طرح جہت فوق مین مقید ہونا
عقلاً و نقلاً باطل ہے اسی طرح جہت تحت کی قید بھی باطل ہے اور نیز
اوس ذات مطلق کی احاطت و معیت ذاتی ہر شے کے ساتھہ ہر ہر مکان
مین حلول و اتحاد کی شان مین سمجہنا بھی بے شک و شبہ الحاد ہے
اور یہہ بات بھی بہت صحیح و درست ہے کہ حق سبحانہ تعالی کا استواء سوا کے

عرش کے آسمان و زمین وغیرہ کسی اور چیز پر نہین ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کو جو ایک خاص نسبت عرش کے ساتھہ حاصل ہے وہ نسبت دوسرے کسی شے کے ساتھہ حاصل نہین ہے اللہ اعلم بحقیقتہ الحال۔

قال فصل دوم بیان مین اون حدیثون کے جس سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہے۔

پہلی حدیث فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ یعنے وہ لوح محفوظ جسمین یہہ لکھا ہے کہ میری رحمت میری غضب پر بڑھ گئی نزدیک خدا کے ہے اوپر عرش کے رواہ البخاری ومسلم

اقول۔ اس حدیث سے تو استوار ثابت نہین ہوتا جیسے کہ عنوان فصل مین اسکا دعوی کیا گیا ہے البتہ اس حدیث مین اللہ تعالی کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا ذکر ہے بشرطیکہ ضمیر کا مرجع ذات حق ہو خیر اگر اس لوح محفوظ کی نزدیکی سے خالق مطلق کی وہی فوقیت ثابت کرنا مقصود ہے جو لوح محفوظ کی فوقیت علی العرش حاصل ہے تو گویا اس صفت مخلوق کے ساتھہ فوقیت خالق کی تشبیہ دیگئی تو ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت یہہ صفت فوقیت کی منجملہ متشابہات کے ہوگئی تو پھر اس فوقیت سے حق سبحانہ تعالی کے نسبت جہت کا ثبوت نری تاویل ہوگی۔ والا حق سبحانہ تعالی کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا مفہوم ظاہری صحیح خیال کیا جاتا ہے تو اوسکی یہہ معنی ہوئی کہ فوق عرش کے لوح محفوظ اور اوسکا خالق مطلق ایک ساتھہ ہین حالانکہ دوسرے حدیث کَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ سے یہہ مفہوم باطل ٹھہرتا ہے

اور یہی حق ہے کیونکہ خالق و مخلوق کا ایک ساتھہ عرش پر ثابت کرنا وہ عین ثبوت
مکان ہے اور یہہ اوس ذات مطلق کے لئے حد ہے اور یہہ باطل ہے
قَالَ الْبَیْهَقِیُّ فِی الْکِتَابِ الْاَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ اِنَّہٗ تَعَالٰی لَا مَکَانَ لَہٗ
جبکہ یہان عندہ سے ایک مخلوق کے ساتھہ خالق کی قرب و معیت معنی
متعارف لیسکتے ہین تو پہر دوسرے مخلوقات کے ساتھہ بھی حدیث قدسی
لَوَجَدْتَنِیْ عِنْدَہٗ لَوَجَدْتَنِیْ عِنْدَہٗ (مسلم) مین معنی متعارف کا نہ لیا جانا
ترجیح بلا مرجح ہے اور یہہ باطل ہے۔
یہان یہہ امر خوب یاد رکہنے کے قابل ہے کہ اوس ذات مطلق کی احاطت
سے عرش و فرش کا کوئی ذرہ بھی خارج نہین ہے لہذا کسی چیز کے ساتھہ اوس
ذات مطلق کے لئے دور و نزدیک کی نسبت کا ثبوت محال و باطل ہے
کیونکہ یہہ ہر دو نسبتین دو جسمون کی باہمی نسبت سے پیدا ہوے ہین
قال۔ حدیث زَوَّجَنِیَ اللّٰہُ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمٰوَاتٍ رَوَاہُ الْبُخَارِیُّ
کہا زینب نے بیاہ دیا مجھکو خدا نے سات آسمانون کے اوپر سے۔
اقول۔ اس حدیث کا مفہوم صرف اسیقدر معلوم ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالی
لوح محفوظ مین یہہ نکاح لکہہ چکا تھا جو فوق سبع سماوات ہے اور یہہ بھی صحیح ہے
کہ فوق سبع سماوات یعنے عرش سے یہہ امر صادر ہوا ہو کیونکہ عرش محل
تدبیر عالم ہے کما قال اللہ تعالی ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یُدَبِّرُ الْاَمْرَ
پس ہر حکم الہی عرش سے آسمانون پر اور پہر زمین پر نازل ہوتا ہے جسطرح
کہ حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے کہ وَیُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ اِلَی الْاَرْضِ اع ع ۲

اگرچہ جملہ احکام کلی عرش سے آسمان پر اترتے ہین مگر اوس کے اسباب تفصیلی
آسمان مین ہوتے ہین اور پھر آسمان و زمین کے اسباب ملک سب کام سے
چلے جاتے ہین اسیواسطے بی بی زینب نے بھی وقوع نکاح کی نسبت عرش کے
جانب کی جو مصدر حکم الہی ہے۔ پس اس سے یہہ کہان ثابت ہوگیا کہ حق سبحانہٗ
فوق سبع سماوات مقید ہے اگر اسکی یہہ وجہ ہے کہ جہان سے حکم الہی صادر ہو
وہین ذات الہی بھی ہو تو بے شک صحیح ہے پس اس سے اوس ذات مطلق
کا وادی مقدس طوی مین بھی ہونا متحقق ہوجاویگا کیونکہ اسی میدان مین موسی
علی نبینا وعلیہ السلام پر حکم ہوا تہا کہ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ

قال ۔ حدیث سیوم اَسْتَأْذِنُ عَلٰی رَبِّی وَهُوَ عَلٰی عَرْشِہٖ رَوَاہُ البخاری
داخل ہونگا مین اپنے رب پر اور وہ اپنے عرش پر ہوگا یعنے قیامت کے دن

اقول معلوم ہوتا ہے کہ عرش قیامت کا اس عرش کے سوا ہے کیونکہ عرش
قیامت کے حامل آٹھ ملک ہونگے اور اس عرش کے حامل چار ملک ہین
اس کے سواے عرش رحمن اور عرش مجید اور عرش کریم اور عرش عظیم مین
جس طرح مختلف صفات کے ساتھہ یہہ عروش موصوف ہوے ہین اسی طرح
وہ اپنی حقیقت مین بھی متفاوت ہین اول تو اوس بھید کو سمجھہ لیجئے گا تو پھر
اس حدیث کے مفہوم صحیح کا سمجھہ لینا بھی آسان ہوجاویگا۔
یہہ امر خوب یاد رہے کہ قیامت کا عرش محل تجلی گاہ ذو الجلال والاکرام ہے
اگر اس سے یہہ لازم آجاوے کہ جو محل تجلی یعنے ظہور رب ہو وہی اوسکا محل
قیام بھی ہو تو پھر علی الارض کا مسئلہ بالکل ثابت ہی ہوجاویگا کیونکہ علی الارض

کوہ طور بھی تجلی گاہ رب تھا جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا ع ۹

بروز قیامت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا عرش پر متجلی ہونیکے حالت مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا داخل ہونا یعنے اپنے رب سے ملنا ہی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو اوس سے کہین زیادہ حدیث ذیل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے علی الارض ہونے پر بھی قرینہ رکھتی ہے جسکو احمد و ترمذی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ ایک روز بعد نماز صبح کے آپنے فرمایا کہ اِنِّیْ قُمْتُ مِنَ اللَّیْلِ فَتَوَضَّأْتُ وَصَلَّیْتُ مَا قُدِّرَ لِیْ فَنَعَسْتُ فِیْ صَلٰوتِیْ حَتّٰی اسْتَثْقَلْتُ وَفِیْ رِوَایَۃٍ فَاسْتَیْقَظْتُ فَاِذَا اَنَا بِرَبِّیْ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی فِیْ اَحْسَنِ صُوْرَۃٍ فَقَالَ یَا مُحَمَّدُ قُلْتُ لَبَّیْکَ رَبِّ قَالَ فِیْمَ یَخْتَصِمُ الْمَلَاُ الْاَعْلٰی قُلْتُ لَا اَدْرِیْ قَالَهَا ثَلٰثًا قَالَ فَرَاَیْتُهٗ وَضَعَ کَفَّهٗ بَیْنَ کَتِفَیَّ حَتّٰی وَجَدْتُ بَرْدَ اَنَامِلِهٖ بَیْنَ ثَدْیَیَّ فَتَجَلّٰی لِیْ کُلُّ شَیْءٍ وَعَرَفْتُ الٰی اٰخِرِ الْحَدِیْث یعنے اٹھا مین رات کو وضو کیا اور نماز پڑھی مین نے جتنی طاقت تھی مجھکو پس غافل ہوا مین نماز مین پھر بیداری ہوئی مجھکو اور ایک روایت مین ہے کہ پس جاگا مین پس ناگہان پایا مین نے اپنے کو ساتھ رب تبارک و تعالیٰ کے کہ وہ اچھی صورت مین تھا پس کہا اے محمد کہا ہان اے رب میرے کہا کس امر مین ملاء اعلیٰ جھگڑتے ہین کہا مین نہین جانتا کہا مین نہین جانتا کہا اوسکو تین بار کہا دیکھا مین نے اوسکو کہا کہ

اپنا بیچ میرے کاندھون کے یہانتک کہ پایا مین نے ٹھنڈک اوس کے اونگلیون
کی درمیان اپنی چھاتی کے اور روشن ہوئی ہرچیز میرے اوپر اور پہچانا مین نے
الخ۔ اگرچہ یہہ حدیث بھی متشابہات سے ہی مگر اوس کے ذکر سے میرا مطلب
صرف یہان اسقدر ہے کہ پہلی حدیث سے اتنا ہی پایا جاتا تہا کہ آپ اپنے
ربّ پاس داخل ہوے دران حالیکہ وہ عرش پر تہا اور دوسری اس
حدیث سے ثابت ہوتا ہے کے علی الارض آپکا داخل ہونا یعنے حق سبحانہ تعالی
سے آپکا ملنا پہلے سے بہی نہایت جلی وتفصیلی ہے کیونکہ ا دُخل لربی
سے زیادہ صریح عبارت فَاِذَا اَنَا بِرَبِّی ہے جسکی توثیق اس ارشاد سے
اوربھی ہوجاتی ہے کہ قَالَ فَرَاَیْتُہٗ وَضَعَ کَفَّہٗ بَیْنَ کَتِفَیَّ حَتّٰی
وَجَدْتُ بَرْدَ اَنَامِلِہٖ بَیْنَ ثَدْیَیَّ اورنیز فَاسْتَیْقَظْتُ سے ظاہر ہوتا
ہے کہ یہہ واقعہ عالم بیداری کا ہے۔

الحاصل مراد اس حدیث سے وہ خاص مقام محمود آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم
کا ہے جسمین سواے آپکے دوسرا کوئی داخل نہوگا بعض علماء نے کہا ہے کہ
یہہ مقام تحت عرش کے ہوگا جسکی تائید اس حدیث صحیح متفق علیہ سے ہوتی
ہے فانطلق فاتی تحت العرش فاقع ساجدا لربی الحدیث
یعنے جب لوگ شفاعت کی طلب مین اخیر میرے پاس آوینگے توچلونگا اور
آونگا عرش کے نیچے پس گرپڑونگا سجدہ مین اپنے پروردگار کے۔

قال۔ چوتھی حدیث فَاَسْتَاْذِنُ عَلٰی رَبِّیْ فِیْ دَارِہٖ رواہ البخاری
پھر اذن چاہونگا مین اپنے ربّ پر اسکے گھر مین مراد گھر سے اس جگہ عرش ہے

بقرینہ حدیث اولیٰ ان دونوں حدیث سے معلوم ہوا کہ استوار یہان اور وہان دونون جگہ ثابت ہے۔

اقول - ان دونون حدیثون مین لفظ استوار کا ذکر ہی نہین ہے تو پھر کیونکر استوار ثابت ہوجاویگا - اگر اس حدیث فی دارہ مین لفظ دار کا اوس ذات مقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو آیۂ کریمہ اَنْ طَہِّرَا بَیْتِیَ لِلطَّائِفِیْنَ سے اوس ذات مقدس کا علی الارض ہونا علی العرش سے زیادہ صراحت کے ساتھ ثابت ہوجاویگا کیونکہ بہ نسبت عرش کے جس کے معنی تخت کے لئے گئے ہین گھر کا قیام جو علی الارض ہے زیادہ ہونا چاہیئے کیونکہ تخت تو صرف حکومت کی جگہ ہے اور گھر ہمیشہ رہنے کی چنانچہ آپنے فرمایا کہ اِنَّ اَحَدَکُمْ اِذَا قَامَ فِیْ صَلٰوتِہٖ فَاِنَّہٗ یُنَاجِیْ رَبَّہٗ فَاِنَّ رَبَّہٗ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْقِبْلَۃِ البخاری یعنے جب تم سے کوئی شخص کھڑا ہو نماز مین تو وہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے پس تحقیق رب اوس کا درمیان اوس کے اور قبلہ کے ہے کیونکہ بیت اللہ جو تمام روے زمین کا قبلۂ عبادت ہے کوئی وقت عبادت سے خالی نہین رہسکتا جس سے ہر وقت حق سبحانہ تعالی کا علی الارض ہونا بھی عملاً یہان ثابت کرکے آپ نے دکھلایا تاکہ قید جہت فوق کی باطل ہو - اور امام ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری مین تحت مین اس حدیث کے کہا ہے کہ قال الخطابی ھذا یوھم المکان واللہ منزہ عن ذالک وانما معناہ فی دارہ اللتی اعدھا لاولیائہ وھی الجنۃ وھی دار السلام واضیف الیہ اضافۃ

تشریف مثل بیت اللہ انتہی یعنے امام خطابی نے کہا کہ یہہ حدیث وہم دلاتی ہے مکان کا اور اللہ منزہ ہے مکان سے اور نہین معنی اس حدیث کے مگر یہہ کہ گہر اللہ کا جو تیار کیا ہے اوسکو واسطے اپنے دوستون کے وہ گھر جنت ہے وہ گہر دار السلام ہے اور اضافت جو کی گئی ہے اوس گھر کی طرف اللہ کے سو وہ اضافت تشریفی ہے مثل بیت اللہ کے انتہی۔

قال۔ پانچوین فضیلت روز جمعہ مین ھُوَ الْیَوْمُ الَّذِیْ اسْتَوٰی فِیْہِ رَبُّکَ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی عَلَی الْعَرْشِ رَوَاہُ الشَّافِعِیُّ فِی مُسْنَدِہٖ یعنے جمعہ وہ دن ہے جسمین بیٹھا رب تیرا برکت والا تخت پر اسمین کمال صراحت ہے استوار کی بلکہ قید ہے روز استوار کی۔

اقول اس حدیث سے تو رب کا استوار عرش پر بے شک ثابت ہے مگر اوسکا تخت پر بیٹھا تو ہرگز ثابت نہین ہوتا اس حدیث مین تو کیا بلکہ کسی اور حدیث مین آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے استوار کی تفسیر بیٹھنے یا ٹھہرنے وغیرہ سے یا عرش کی تعبیر تخت سے نہین فرمائی ہے بلکہ جب آپنے کہا تو انہین الفاظ کو فرمایا بخلاف اوس کے اگر کوئی آپکے حدیث مین استوی علی العرش کی معنی بیٹھا عرش پر کرے تو فرماسکے کہ اس حدیث اَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَہٗ قَالَ کَانَ فِیْ عَمَاءٍ مَا تَحْتَہٗ ھَوَاءٌ وَمَا فَوْقَہٗ ھَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَہٗ عَلَی الْمَاءِ (الترمذی) کا مفہوم صحیح کیسے حاصل ہوگا کیونکہ قبل از خلق عرش کے تو حق سبحانہ تعالی عماء مین تھا اور بقول آپکے بعد از خلق کے عرش پر ہوگیا تو الآن کما کان

کہاں باقی رہا پس ایسے استوار کے ثبوت سے تو ذات قدیم مین تغیر و تبدل راہ پاویگا وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ

اب رہا روز استوا کی قید اسمین بھی ایک عجیب سر ہے اگر کوئی سمجھے تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ اِسْتَوٰی یَوْمَ الْجُمُعَۃِ فِی اٰخِرِ السَّاعَۃِ مِنَ النَّھَارِ اور مسلم نے روایت کی ہے کہ خَلَقَ اٰدَمَ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَۃِ فِی اٰخِرِ الْخَلْقِ اور خلال نے روایت کی ہے کہ لَمَّا فَرَغَ اللّٰہُ مِنْ خَلْقِہٖ اِسْتَوٰی عَلٰی عَرْشِہٖ یعنے ان مختلف روایتون پر ایک سیدہی نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد تکمیل خلق کے استواء علی العرش حاصل ہوا۔ اور مسلم کی روایت سے ثابت ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام کا خلق سب کے آخر بعد عصر یوم جمعہ کے ہوا اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالی کا اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ بھی بعد آخر ساعت روز جمعہ کے ہوا ہے یعنے خلق آدم کے ساتھہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ حاصل ہوگیا حالانکہ آیات سابقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد خلق سبع سماوات وارض کے اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ ہوا ہے پس وجہ توفیق یہہ ہے کہ عالم کبیر مین یہہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ اوسوقت کامل ہوا جبکہ عالم صغیر مین قالب آدم کی تسویت حاصل ہوئی جس کے نسبت یہہ ارشاد ہوا کہ فَاِذَا سَوَّیْتُہٗ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ یعنے جیسے کہ بعد تسویت قالب آدم کے وہ قابل نفخ روح الہی ہوا اسیطرح بعد تسویت سبع سموات وارض کے عرش بھی قابل استواء رحمن یا محل تدبیر رب ٹھہرا اور

جیسے کہ قالب آدم کا تکمیل پایا تو قابل قبول روح ہوا یعنے یہہ تسویت قالب آدم
مین بعد خلق اطوار متواترہ کے حاصل ہوی تھی اوسیطرح بعد تکمیل تخلیق ارض
وسماوات ومابینہما کے ربّ ورحمٰن کا استوار بھی عرش پر حاصل ہوا پس
جس طرح قالب آدم کا اول بنا اور بعد کو اسمین تسویت کی صفت پیدا ہوے
ہی قابل نفخ وقبول روح ہوا اوسیطرح خلق عرش کا بھی اول ہوا۔ مگر صفت
استوار کی اوس مین بعد تخلیق عالم کے حاصل ہونیکے ساتھہ ہی ربّ ورحمٰن
کا استوار عرش پر حاصل ہوگیا جس سے عرش محل تدبیر وقبول احکام الٰہی ہوا
بلکہ ربّ ورحمٰن کے اس استوار کا کمال بعد تسویت قالب یعنے خلق آدم
کے ساتھہ ہوا ہے سمجھو کہ یہہ ایک دقیق سر ہے۔
یہہ بات یاد رہے کہ اگرچہ عرش مین اس صفت استوار کی قابلیت بالقوہ تھی
مگر بعد تخلیق ارض وسماء وغیرہما کے وہ بالقوہ نسبت ربّ ورحمٰن کے ساتھہ بالفعل
ثابت ہوگئی پس بعد تکمیل خلق کے حق سبحانہ تعالی کے ساتھہ عرش کو اس
نسبت خاصہ کے حاصل ہونے سے اوسکی ذات مطلق مین کسی طرح کا
تغیر وتبدل راہ نہین پا سکتا کیونکہ اوسکی شان الان کما کان ہے۔
یہہ بات بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ بعد تسویت قالب آدم کے نفخ روح الٰہی
سے حق سبحانہ تعالی کے نسبت جیسے کہ صورت ظاہری نفخ کی صحیح نہین ہوسکتی
اسی طرح استوی علی العرش کے نسبت بھی صورت استوار کی درست
نہوگی اور نہ صورت عرش کی واقعی ہوسکتی ہے کیونکہ اگر عرش کی ظاہری معنی
تخت کے لئے جاوین تو ظاہر ہے کہ رحمٰن کا عرش مثل تخت کے مربع یا

یا مستطیل چار پایونکا نہین ہے اور نہ کسی ہئیت مخصوصہ کے ساتھہ یعنی متعارف کے صورت و شکل مین مناسبت ظاہری رکھتا ہے الا کسی اور مناسبت معنوی کے اعتبار سے محل استوار رحمن کو عرش کہین تو بجا ہے جبکہ عرش رحمن کے نسبت تخت کی یہہ ظاہری صورت صادق نہین آسکتی تو پھر اوس کے استوار کے یہہ ظاہری معنی بیٹھنے یا ٹھہرنے کی جو تخت ظاہری کے ملایم حال ہین کیونکر صادق آسکین گے فتامل و تدبرا۔

قال۔ چوتھی حدیث وَیحک اَتدرِی مَا اللہُ اِنَّ عَرشَہٗ عَلٰی سمٰوٰتِہٖ لَھٰکَذَا وَقَالَ بِاَصَابِعِہٖ مِثْلَ الْقُبَّۃِ وَاِنَّہٗ لَیَاطُّ بِہٖ اَطِیطَ الرَّحلِ بِالرَّاکِبِ رَوَاہُ اَبُوْدَاوٗدَ افسوس تجکو تو جانتا ہے کون ہے اللہ بیشک عرش اوسکا آسمانون پر یون ہے اور بتایا انگلیون سے مانند قبے کے اور وہ چرچراتا ہے اوس سے مانند چرچرانے پالانکے سواری سے اس سے معلوم ہوا کہ عرش محیط ہے سب آسمانون کو اور خدا اوپر عرش کے ہے یہہ حدیث گویا تفسیر ہے آیات استوار کی۔

اقول۔ اس حدیث مین استوار کا ذکر ہی نہین ہے اور نہ یہہ بیان بطور اوس کی تفسیر کے واقع ہوا ہے بلکہ آنحضرت کی یہہ تنبیہہ کے الفاظ اور طرز بیان آپ کا دلالت کرتا ہے کہ آپکا اصل مقصود اس سے سماوات پر عرش کی احاطت کے ساتھ عرش پر اللہ جلشانہ کا غلبہ اور عرش کی مجبوری کی حالت کا ایک تشبیہہ کی صورت مین بیان کرنا تھا کیونکہ غالب کا اپنے مغلوب پر غلبہ کرنا بعینہ اوس پر حاوی ہونا ہے اور یہی تمثیل سوار کی ہے کیونکہ راکب کو اپنے مرکوب پر غلبہ حاصل ہے۔

یہہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہہ مین بالکلیہ مماثلت کلی کی ضرورت نہین ہوتی
بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے یہہ تمثیل صحیح ہوجاتی ہے جیسے
کہ آپنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودہ کی صورت مرئیہ مین دیکھا اور حقیقت ایمانیہ
کو قمیص کی صورت مرئیہ مین آپکو متلا پاگیا تھا پس یہہ ایک دقیق بہید ہے اور
اوسکا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ لَا یَعْلَمُ تَاوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ
فِی الْعِلْمِ باوجود اسکے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر کرکے معنی ظاہری
کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالی و تقدس کی استواء عرش پر مثل
اوس سوار کے سمجہے جسکے رانون کی دباوٹ اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے
پالان چرچراتا ہے گو یہہ تمام امور بے کیف ہی کیون نہ ہون مگر عرش مین بھی
اوسی بے کیفی کے ساتہہ حق سبحانہ تعالی کی سواری کے لئے کسی مقام خاص
کا ہونا ثابت ہوجاویگا تو اوس کے یہہ معنی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس
کی نشست کا مقام بھی عرش پر مثل اوس پشت مرکب کے جہان پالان ہے خاص
ہوجانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہ جاویگا۔
یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹہرنیکی جگہہ ٹہرادین تو ارض
و سماوات پر اوس ذات مطلق کی احاطت تبکل کردی گئی ہوگی کیونکہ عرش محیط
ہے ارض و سماوات پر پس اس صورت مین جہت فوق کی قید باطل ہوجاویگی کیونکہ
ارض مثل مرکز کے ہے اور عرش مانند دایرہ کے اوس پر محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت
و فوق وغیرہ جملہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تَعَالَی اللّٰهُ عَنْ ذَالِكَ
عُلُوًّا كَبِیْرًا یہہ تمام خرابیان شاخین نکالنے اور لاطائل تاویلات کرنیکے

تلیح ہین۔

قال۔ ساتوین حدیث بکریون کی ہے جن پر عرش رکھا ہے اسمین بعد گنتی آسمانون اور اوسکی مسافت کے یون فرمایا ثُمَّ اللّٰہُ فَوقَ ذٰلِکَ رواہ الترمذی وابوداؤد۔ پھر خدا اوپر اوس کے ہے یعنے عرش کے جو ساتوین آسمان کے اوپر ہے اسمین بھی کمال صراحت ہے جہت فوق و استوار کی جسکو ہر جاہل عالم دیہاتی شہری لڑکا بوڑہا موافق مخالف بے تکلف سمجہتا ہے۔

اقول۔ اس حدیث سے استوار ثابت نہین ہوتا البتہ اللہ جلشانہ کا فوق عرش ہونا تو متحقق ہوتا ہے مگر حدیث کے لفظ فوق کے ساتھہ جہت کی قید یاران کی تراش ہے جسکو بدعت کہئے یا اور کچھہ نام رکہئے اگر لفظ فوق کا استواء علی العرش پر قرینہ ہو تو فوق عبادہ مین بھی استوار علی العباد لازم آجایگا یا لوح محفوظ کے فوق عرش ہونیسے لوح محفوظ کا استوا بھی عرش پر ضروری خیال کیا جایگا حالانکہ صحیح نہین ہے لہذا اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی اور ثُمَّ اللّٰہُ فَوقَ ذٰلِکَ ان دونون جملونکا مفہوم ہرگز ایک نہین ہوسکتا اول اسکو خوب سمجہہ لو۔

اس حدیث مین سبحانہ تعالی کے نسبت لفظ فوق کے ایسے ظاہری معنی کے لینے پر زور دیا گیا ہے کہ جسکو سب جاہل و عامی بلکہ لڑکے اور بڈہے بھی جنکی قوائے دماغی ضعیف اور قوائے مدرکہ نحیف ہوتے ہین سمجہہ جاوین یعنے اس عام فہم فوقیت کے ایسے معنی ہونگے کہ جو ایک چیز اوس کے سرکے جہت سے اوپر ہو اور جس کے درمیان بعد وفصل واقع ہو جیسے کہ اوپر تلے دو جسمون کے درمیان واقع ہے۔

الحاصل جبکہ ثم اللہ فوق ذلک کی عام فہم معنی یہہ لیجاوے کہ اللہ بجہت فوق عرش ہے تو پہر کوئی وجہ نہین ہے کہ اوسی ترمذی کی دوسری حدیث مین جواسی مفہوم کے قریب ہے اوس کے آخر بیان حلفی لوانکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ کے بہی عام فہم ظاہری معنی نہ لین اور کوئی سبب نہین کہ اسی لفظ اللہ کو جو علم ذات ہے اور جو پہلے فوق عرش بالذات لیا گیا تہا اب یہان اسی لفظ اللہ سے صفت علم کی مراد لین اور نیز جبکہ یہان فوق کی معنی جہت متعارف لئے گئے ہین تو پہر کیا وجہ ہے کہ ید اللہ فوق ایدیہم کو متشابہ قرار دیا جاتا ہے اور حقیقت کو مجاز کے طرف پہیرا جاتا ہے یا ید اللہ سے مراد ید رسول ہے تو پہر من رأنی فقد رأی الحق کی تاویل کیون کیجاتی ہے

جبکہ ثم اللہ فوق ذلک مین جہت بالا مراد لیگئی ہے تو وھو القاھر فوق عبادہ مین بہی وہی جہت بالا مراد لینی ہوگی۔ مگر نہین بن پڑتی۔ یاد رہے کہ یہان عباد پر عرش کے فوقیت کی دلیل حق سبحانہ تعالی کی فوقیت پر ہرگز صحیح نہین ہوسکتی۔ کیونکہ یون تو عرش فوق ارض وسما وحجر وشجر وغیرہ بہی ہے تو پہر وجہ خصوصیت عباد کی جاتی رہے گی والا عرش سے قطع نظر کرکے کسی دوسرے جگہ آسمان کے نیچے عباد کے اوپر بجہت فوق حق سبحانہ تعالی کو ٹہرانا ہوگا یا حق سبحانہ تعالی کی فوقیت ہر شے پر ماننی پڑیگی۔ درصورت اول خصوصیت عرش کیجاتی رہیگی۔ درصورت ثانی اوسکی عمومیت ثابت ہو جاویگی لیکن اس صورت مین بہی فوقیت کی وہ معنی نہین لئے جاسکینگے جسکو ہر عالم وجاہل سمجہہ سکتا ہو کیونکہ اس آیۂ کریمہ ان اللہ

کا یسیحی ان یکضرب مثلاً مَا بَعُوضَۃً فَمَا فَوْقَہَا ع ۳ مین ایک مچھر کے مکھی
کی فوقیت کی مراد کو کوئی جاہل بھی یہہ نہین سمجھیگا کہ مکھی مچھر کے اوپر بجہت فوق ہے
تو پھر کوئی عالم حق سبحانہ تعالی کے نسبت ایسی فوقیت کو کیونکر قبول کرے گا جو بدیہ
البطلان ہے

باوجود اس کے اگر اس بات کی ہٹ دھرمی ہے کہ یہان فوقیت سے جہت مکانی
ہی مراد ہے تو پھر اس عرش کی فوقیت سے عباد پر حق سبحانہ تعالی کی فوقیت بھی تو صحیح
نہین ہو سکتی کیونکہ ترمذی کی اوسی حدیث سے ارض سے عرش تک چار ہزار برس
کی مسافت ثابت ہوتی ہے اور یہہ نہ معلوم کہ اونکی ضخامت کتنے سو برس کی راہ ہے
پس اسقدر بعید از قیاس بعد کی فوقیت کو بندون کی نسبت کرنا بعید از قیاس تاویل
بعید ہے جسکو عقل سلیم کبھی تسلیم نہین کر سکتی پس اسکو خوب سمجھو اور اس آیت کے
شان نزول پر نظر غائر غور کرو کہ فتح القرآن مین ہے کہ اصحابون نے پوچھا کہ
یا رسول اللہ خدا تعالی سے کیونکر دعا مانگین نزدیک ہے جو آہستہ مانگین اوس سے
یا دور ہے جو پکار کر اوسے یاد کرین تب یہہ آیت اتری کہ وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِی
عَنِّی فَاِنِّی قَرِیْبٌ ع ۶ اب کہان گیا وہ فوق جسمین دوری کا ہونا
ضروری خیال کیا گیا تھا حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دو باتون کو پوچھا تھا کہ آیا حق
سبحانہ تعالی ہم سے دور ہے یا نزدیک جس کے جواب مین یہی ارشاد ہوا کہ نہین دور بلکہ نزدیک
ہون تو پھر اوسکو دور سمجھنا اس فرمان محکم کا انکار اور اوس سے انحراف نہین تو پھر کیا ہے

قال تاویل والے جو بدعتی تفسیر ہین اور حقیقت مین معطلہ اگر اوسکو نہ سمجھین تو خدا
و رسول کا کیا قصور ہے

اقول شرع خود مبنی ہے تنزیہ آلہی پر کیونکہ یہہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کی ذاتی صفت ہے
اگرچہ اوس کے ساتھہ تشبیہہ بھی ثابت ہی مگر وہ بھی ایسی تشبیہہ جو منافی تنزیہہ نہو کیونکہ تنزیہ
محض جسطرح حق سبحانہ تعالی کی ذاتی صفت ہے اسیطرح تشبیہہ محض مخلوق کی ذاتی کیفیت
ہے لہذا صفات تشبیہی کے سلب سی ذات مطلق مین کسی طرح کا نقصان لازم نہین
آتا مثلاً قبل از خلق عالم کے استواء علی العرش کے حاصل نہونے سے اوسکی نزاہت
ذاتی مین کوئی نقصان راہ نہین پاتا اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ پس اس صورت مین
متحقق ہوگیا کہ درحقیقت مدعی تشبیہہ بھی ایک اعتبار سے معطلہ ہے کیونکہ وہ ایسے
صفات کو حق سبحانہ تعالی کے ذاتی سمجھتا ہے کہ جن کے سلب سی ذات مطلق معطل
ہوجاتی ہی مثلاً قبل از خلق عرش و عالم کے صفت استوا کے حاصل نہونے سی یا بعد
فنائے عالم کے فوقیت عباد کی جاتی رہنے سی بموجب زعم مدعی تشبیہہ کے تعطل لازم
آجاویگا فتعلی اللّٰه عما یشرکون حاشا وکلا یہہ تو بالکل ناسمجھی کی بات ہے بلکہ جن
لوگون کو خدا کی معرفت سے کچھہ بھی حصہ ملا ہے وہ ان تمام صفات تشبیہی کی تعبیر
ایسے معنون کے ساتھہ کرتے ہین جن سے اوس ذات مقدس کی اصلی نزاہت مین
کچھہ بھی نقصان راہ نپاوے کیونکہ وہ بالیقین جانتے ہین کہ وہ ذات اقدس جو
خالق اجسام ہے جمیع لوازمات جسمی سے بکلی مقدس اور منزہ محض ہے افسوس تم
کیون نہین سمجھتے کہ ان صفات تشبیہہ کے ساتھہ ہم اوس ذات پاک کے یاد کرنے
پر مامور نہین ہین بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تو یہہ فرمایا ہے کہ مَنْ
شَبَّهَ اللّٰهَ بِشَيْءٍ اَوْظَنَّ اَنَّ اللّٰهَ يُشْبِهُ شَيْئًا فَهُوَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (ابو نعیم) عن ابن عباس
یعنے صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق سے

متشابہ سمجھنا شرک ہے کیونکہ لا مِثْلَ لَہٗ کے ساتھہ لَا شِبْہَ لَہٗ بھی وارد ہی بخلاف
اس کے اس تشبیہہ کی نفی کرنا ہمکو بحکم لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ لازم ہے اور اوسکی تنزیہ
کرنا ہمپر واجب ہی جیسے حق سبحانہ تعالی و تقدس ارشاد فرماتاہے کہ سَبِّحِ اسْمَ
رَبِّکَ الْاَعْلٰی س ع ۱۲ سَبِّحُوْہُ بُکْرَۃً وَّعَشِیًّا ع ۱۴ وَسَبِّحْہُ لَیْلًا طَوِیْلًا ع ۲۰ فَسَبِّحْہُ
وَاِدْبَارَ النُّجُوْمِ ۲۷ ع ۴ - اگرچہ ہم اپنے تمام اوقات صبح و شام کو حق سبحانہ تعالی و تقدس
کی پاکی بیان کرنے مین صرف کرین لیکن باوصف اس کے جن صفات سے کہ ہم اسکی
تسبیح کرین وہ ذات مطلق اس ہمارے تسبیح و تنزیہ سے بھی مقدس و متعالی ہے
کما قال اللہ تعالی - سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ -

یہان اس بات کو خوب ذہن نشین کرلینا چاہیئے کہ اگرچہ محض منزہین بھی ناقص ہین کیونکہ
یہہ بھی اوس ذات مطلق کے لئے ایک طرح کی قید و تعطل ہے مگر مشبہین محض سے تو بہتر
ہین کیونکہ تنزیہ حق سبحانہ تعالی کی ذاتی صفت ہے مگر چونکہ حق سبحانہ تعالی نے اپنی
ذات پاک کو بعض صفات تشبیہہ کے ساتھہ بھی متصف فرمایاہے لہذا مذہب اہل حق کا
یہہ ہے کہ اوسکی تشبیہہ کرے عین تنزیہ مین اور تنزیہ کرے عین تشبیہہ مین یعنے ہر دو
صفات ایک دوسرے کے منافی نہون چنانچہ شیخ اکبر محی الدین عربی قدس سرہ فرماتے
ہین فَاِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِیْہِ کُنْتَ مُقَیِّدًا + وَاِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِیْہِ کُنْتَ مُحَدِّدًا
یعنے اگر تو کہے کہ تنزیہ محض تو ہے تو ذات حق کا مقید کرنیوالا یا اگر کہے تو تشبیہہ محض تو ہے
تو ذات مطلق کو حد کرنیوالا وَاِنْ قُلْتَ بِالْاَمْرَیْنِ کُنْتَ مُسَدَّدًا + وَکُنْتَ اِمَامًا فِی الْمَعَارِفِ
سَیِّدًا - یعنے اگر قایل ہوا تو تنزیہ فی التشبیہ کا تو ہوگا امام و سید معارف الٰہیہ مین -

قال فصل سیوم بیان ہین اقوال اہل علم کے جن سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہوتاہے

اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے حاجت بیان اقوال کی نہین لیکن واسطے تسلی خاطر اہل تقلید کے بعض روایات معتبرہ لکھے جاتے ہین۔

اقول - اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے ثبوت استوا علی العرش کے نسبت بیان اقوال اہل علم کی کچھہ بھی حاجت نہین البتہ استوا کی معنی کے نسبت کوئی ایسی حدیث یا اثر صحیح ہونا چاہئے جس سے ذات مطلق کا عرش پر بجہت فوق کے بیٹھنا یا ٹھہرنا ثابت ہو جاوے تاکہ مشبہین غیر مقلدین کی تسلی خاطر ہوسکے مگر وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰى مَا تَصِفُونَ انشاء اللہ تعالی قیامت تک یہہ بیجا ہوس اونکی پوری ہوکر اوس سے اونکی تسلی خاطر حاصل نہو سکیگی اور جبکہ اسکی اصل قرآن و حدیث سے ہی ثابت نہ ہو سکے تو پھر بعض اقوال سے گو کہ کچھہ ثابت ہوسکے تو وہ باد و مشت ہے ہم یقین کرتے ہین کہ جو ذی علم ہوگا اوسکا قول کبھی خلاف قول خدا و رسول کے نہوگا انشاء اللہ تعالی۔

قال - قول اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت مین فرمایا ہم اقرار کرتے ہین اس بات کا کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہے بے اسکے کہ اوسکو حاجت ٹھہراؤ ہو اس قول سے حنفیہ پر حجت تام ہے۔

اقول الحمد للہ دیکھئے ذیعلم کا کلام ایسا ہوتا ہے اصل عبارت آپکی وصیت مین یہہ ہے کہ نُقِرُّ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ حَاجَةٌ اِلَيْهِ وَاسْتِقْرَارٌ عَلَيْهِ وَهُوَ الْحَافِظُ لِلْعَرْشِ وَغَيْرِ الْعَرْشِ فَلَوْ كَانَ مُحْتَاجًا لَمَا قَدَرَ عَلٰى اِيْجَادِ الْعَالَمِ وَتَدْبِيْرِهٖ كَالْمَخْلُوْقِ وَلَوْ صَارَ مُحْتَاجًا اِلَى الْجُلُوْسِ وَالْقَرَارِ قَبْلَ خَلْقِ الْعَرْشِ اَيْنَ كَانَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهًا عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا یعنے اقرار کرتے ہین ہم اس بات کا کہ استوا کیا ہے اللہ تعالی نے عرش پر بغیر اوس کے کہ حاجت ہو اوسکو عرش کی اور ٹھہرنیکی اوسپر

وہی ہے حافظ عرش وغیر عرش کا پس اگر ہوتا وہ محتاج تو نہین قادر ہوتا ایجاد عالم اور اوسکی تدبیر پا نند مخلوق کے اور اگر ہوتا محتاج بیٹھنے یا ٹھہرنے کا تو قبل پیدائش عرش کے کہان تھا اللہ تعالیٰ پاک ہے ان باتون سے برتر و بڑا ہے انتہٰی۔

یہان آپنے علی العرش استوی کے جملہ کو اپنے حالت پر رکھا اور کوئی معنی استواء کی بیان نہین کئے۔ بلکہ آپنے استواء سے نہ صرف اون اوصاف ٹھہراؤ و حاجت وغیرہ کی نفی کی بلکہ ٹھہراؤ کے مفہوم سے جو جلوس یعنے بیٹھنا ہے بالتصریح حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ فرمائی ہے پس بے شک یہہ قول آپکا جو در اصل وصیت ہے تمام حنفیہ کے طرف سے اون لوگون کے لئے حجت الزامی ہے جنہون نے استواء کی معنی قرار و جلوس کے لئے ہین۔

قال۔ قول دوم امام مالک نے کہا استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور ایمان اوسپر واجب اور سوال اوسکی کیفیت سے بدعت اس قول سے مالکیہ پر حجت تمام ہے

اقول بے شک استواء کا لفظ معلوم ہے کیونکہ کلام عرب مین مختلف اور متعدد معنون سے آیا ہے بلکہ امام حجت الاسلام نے الجام مین فرمایا ہے کہ استواء علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہین ہے فقط لہذا کیفیت اوسکی مجہول ہے کیونکہ اون مختلف معنون سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان مین کونسے معنی مراد ہین سو وہ منصوص نہین ہے یا در ہے کہ جن معنی لغوی مین خود تکیف ہی اوسکی کیفیت کی عدم معلومیت بعینہ اوسکے معنی کی مجہولیت ہی چنانچہ امام حجۃ الاسلام نے الجام مین کہا ہی کہ امام مالک رح کے کیفیتہ مجہول کہنے کا یہہ مطلب ہے کہ استوی سے جو مراد ہے اوسکی تفصیل نہین معلوم اور کہا قرافی مالکی نے والکیف غیر معقول کی یہہ معنی ہے کہ تحقیق ذات اللہ تعالیٰ کی نہین

وصف کی جاتی اوس چیز کے ساتھہ جس سے وصف کرتے ہین عرب کیفیت کو اور وہ احوال بدلنے والے ہین اور صورت حسیہ جیسے کہ جارنا نومونا وغیرہ ہے پس نہین سمجھی جاتی یہہ بات حق مین حق سبحانہ تعالی کے بسبب محال ہونے باعتبار ربوبیت کے فقط لهذا صرف استوار پر ایمان لانا واجب ہی کیونکہ یہہ لفظ منصوص ہے اور سوال کرنا استوا کی معنی یا کیفیت سے بدعت ہے کیونکہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارہ مین کوئی سوال نہین فرمایا تھا اور نہ آپنے اسکی کوئی معنی بتلائے ہین پس امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے ثابت ہوتا ہے کہ استوار علی العرش کی معنی عرش پر بیٹھنا یا تخت پر قرار پکڑنا وغیرہ کے لینا یا استوی علی العرش سے حق سبحانہ تعالی کے نسبت ثبوت جہت فوق کا استخراج کرنا بھی بدعت سیئہ ہی کیونکہ جب اوسکی معنی کا سوال ہی بدعت ہو تو بغیر سوال کے اپنے طرف سے اسکا بیان کردینا بدترین بدعت ہی بلکہ ایسی معنی کا لینا جو وہ لوازم جسمی ہو تو ضلالت ہے پس اس سی تمام مالکیہ کے طرف سے اون لوگون پر الزام حجت تمام ہے جو استوار کی معنی کے لینے مین بدترین تاویل کرتے ہین جیسے کہ یہودیون نے استوی علی العرش کی تاویل عرش پر سیدھا لیٹ جانے سے کی ہے پس بیٹھنے ولیٹنے کی ایک ہی کیفیت ہے تبدیل حالت کے ساتھہ۔

قال۔ قول سیوم طبرانی نے کہا شافعی رحمۃ اللہ علیہ قایل ہین استواء کے اس قول سے شافعیہ پر حجت تمام ہے۔

اقول۔ اسمین کسکو کلام ہے اور منکر استوار کا کون ہے چنانچہ سراج الدین علی قصیدہ امالی مین کہتے ہین کہ وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لٰکِنْ + بِلَا وَصْفِ التَّمَکُّنِ وَاتِّصَالِ ملا علی قاری اوسکی شرح مین لکھتے ہین کہ سُئِلَ الشَّافِعِیُّ عَنِ الْاِسْتِوَاءِ فَقَالَ اٰمَنْتُ

بہ یا لاتشبیہٍ وَصَدَّقتُ بلا تمثیلٍ الخ لہذا تمام شافعیہ کے طرف سے اون لوگون پر الزام حجت تمام ہے جو مخصوصہ لفظ استوار کو اپنی حالت پر نہ رکہہ کر اوسکی تاویل کیے دیتے ہوتے ہین اور تشبیہ دیتے ہین۔

قال۔ قول چہارم امام احمد نے فرمایا ہم اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا اس قول سے حنابلہ پر حجت تمام ہے اور استقرا سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ مین سب کا یہی مذہب ہے بالاتفاق وللہ الحمد ہرگز کسی سے انکار صفت استوار کا منقول نہین اور کیفیت سب کے نزدیک مجہول ہے اور سوال اس سے بدعت۔

اقول نہایت ٹہیک امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ جس طرح حق سبحانہ تعالی نے فرمایا ہے اوسی شان سے استواء علی العرش کا اقرار کرین جس سے تمام حنابلہ کے طرف سے الزامی حجت ہی اون کے لئے جو اس سے عدول کرکے چون وچرا کرنے لگے ہین پس اس استقرا سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ کا بالاتفاق یہی مذہب ہے کہ استواء کا انکار نکرین اور اسکی معنی بیٹہنے یا ٹہرنے وغیرہ کی اپنے طرف سے نلین اور نیز استواء سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید وتحیز وجہت وغیرہ کا ثبوت نہ نکالین کیونکہ یہ تمام امور علاوہ بدعت کے باعث ضلالت بھی ہین۔ وللہ الحمد۔

قال۔ قول پنجم امام ابو الحسن اشعری نے کتاب اختلاف المضلین مین لکہا ہے اگر کوئی کہے تم کیا کہتے ہو استوار مین تو ہم کہین گے کہ بے شک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا رحمن نے قرار پکڑا تخت پر انتہی۔

اقول۔ امام ابو الحسن اشعری نے بیشک حق کہا کہ اللہ مستوی ہے عرش پر جسطرح

فرمایا اور بعینہ یہی قول امام احمد کا بھی تھا جو اوس کے اوپر گذر چکا لیکن اس کے بعد کا
یہہ جملہ کہ (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) امام موصوف کا نہین معلوم ہوتا کیونکہ باب ششم
کے قول چہارم مین شاہ ولی اللہ صاحب سے یہہ ثابت کیا گیا ہے کہ شیخ ابو الحسن
نے اپنی کتاب مین کہا ہے کہ مین مذہب امام احمد پر ہون اور قول امام احمد کا یہی
ہے کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا تو پھر اس صورت مین (رحمن
نے قرار پکڑا تخت پر) کے معنے امام ابو الحسن کے طرف منسوب کئے جاوین تو اونکا امام
احمد کے مذہب پر ہونیکا اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ ہان خوب یاد آیا معلوم ہوتا ہے کہ
امام موصوف نے یہہ لکھا ہوگا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر جسطرح فرمایا اَلرَّحْمٰنُ
عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی لیکن مترجم صاحب نے اپنی عادت و عقیدت کے موافق اوسکا
ترجمہ۔ رحمن نے قرار پکڑا تخت پر کے ساتھہ کیا ہے اگر اصل کتاب امام صاحب کی
ہمارے پاس ہوتی تو یہی ہمارا قیاس بالضرور صحیح نکلتا انشاء اللہ تعالی کیونکہ ابو الحسن
اشعری علم کلام و عقاید کے امام تھے جسکے ذریعہ سے اونہون نے معتزلہ اور مشبہہ
و مجسمہ وغیرہ اصحاب زیغ کی عقاید باطلہ کا پورا پورا استیصال فرمایا ہے۔ دور کیون
جاتے ہو۔ اس مختصر طرز بیان ہی مین آپکے غور کرو کہ جسمین دونون فرقون مخالف
کا رد موجود ہے اگر کوئی سمجھے مثلاً آپکا یہہ کہنا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر (اس
سے تردید ہوگئی معتزلہ و جہمیہ کی جو استوار کا انکار و تاویل کرتے ہین) جسطرح فرمایا
اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (اس سے مردود ہوگیا قول مشبہہ و کرامیہ کا جنہون
نے قول الٰہی کو پھیر کر تخت پر رحمن کے بیٹھنے کی معنی لیتے ہین اور اسمین شاخین
نکالتے ہین قَالَ الْبَیْهَقِیُّ فِی الْاَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ خَبَرًا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ الْحَافِظِ

قال قال ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان الله عز وجل ثناؤه فعل
في العرش فعلاً سماه استواء كما فعل في غيره فعلاً سماه رزقا او نعما
او غيرهما من افعاله ثم لم يكيف الاستواء الا انه جعله من صفات
الفعل لقوله ثم استوى على العرش وثم للتراخي والتراخي انما يكون
في الافعال وافعال الله توجد بلا مباشرة منه اياها ولا حركة
یعنے کہا بیہقی نے کتاب اسماء وصفات میں کہ خبر دی مجکو محمد بن عبد اللہ حافظ نے کہا بیہقی
نے کہ کہا ہے حافظ نے کہتے ہیں ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ استواء کے طرف
کہ اللہ جل شانہ کا فعل ہے جسکو کیا ہے عرش میں نام رکھا ہے اوسکا استوار جیسا نام
رکھا ہے اپنے فعل کا غیر استوار میں رزق ونعمت کرکے اور سوائے ان دونوں کے
جو اور ہیں اوس کے فعل پھر نہیں کیفیت بیان کی استوار کی مگر یہہ کہ کیا ہے اوسکو
صفات فعل سے بسبب قول اپنے ثم استوی علی العرش کے اور ثم تراخی
یعنے ڈھیل کے لئے ہے اور ڈھیل ومہلت نہیں ہوتی مگر فعل میں اور افعال اللہ تعالی
کے پائے جاتے ہیں بغیر شامل ہونے اللہ تعالی کے اون افعال کو اور حرکت کو انتہی
قال - قول شیخ امام علی بن مہدی طبری نے کتاب مشکل الآثار میں فرمایا جان لو
بیشک اللہ آسمان پر ہے اوپر ہر چیز کے قایم اپنے تخت پر اور معنی استوار کی اعتلاء
ہیں جسطرح عرب نے کہا مستوی ہوا میں پشت جانور پر یا سطح مکان پر یا مستوی
ہوا آفتاب میرے سر پر سو اللہ تعالی عالی ہے عرش پر اپنے ذات سے اور جدا ہے
اپنے مخلوقات سے بدلیل ءامنتم من في السماء - وما رفعك الي - ثم يعرج
اليه انتهى اس قول سے جسطرح استوار ثابت ہے اسیطرح جہت فوق بھی ثابت ہے

اقول - استوی علی العرش کے نسبت تو زیادہ ثبوت کی ضرورت ہی نہین کیونکہ
یہہ خود ثابت شدہ امر ہے البتہ گفتگو کے قابل تو اوسکی یہہ معنی ہر کہ (بالذات قایم
ہے اپنے تخت پر) کہانتک صحیح ہے اور اوسکی سند کیا ہے قرآن وحدیث واثر صحیح
تو اس امر مین بالکل ساکت ہر اب رہا کلام عرب مین استوار کی معنی اعتلا کے آئے
ہین جس طرح کہتے ہین کہ مستوی ہوا مین پشت جانور پر یا سطح مکان پر گویا اس ترجمہ
کے روسے استوار کے معنی سوار ہونے اور چڑہنے کے ہوتے ہین جسکا یہہ مطلب ہو
کہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت بھی **استوی علی العرش** کی معنی عرش پر سوار
ہونے یا چہڑنے کی لینی چاہیئے جسکا نتیجہ یہہ نکلا کہ حق سبحانہ تعالی بالذات عرش پر ہے
اب یہہ دیکہنا چاہیئے کہ آیا کلام عرب مین استوار کے یہی دو مین معنے سوار ہونے یا
چڑہنے یا بلند ہونیکے آئے ہین - یا انکے سوا اور بھی کچھہ معنی ہین - در صورت ثانی
ذات مطلق کے نسبت استوار کے دوسرے معانی بے کیف سے قطع نظر کرکے ایسے
ایک دو معنی کے لینے پر (جنمین کیف ہے) کونسا قرینہ ہے جبکہ محاورہ عرب کے
موافق تو حق سبحانہ تعالی کے استوی کی یہہ معنی ہوے کہ - **سوار ہوا - یا چڑہا**
یا بلند ہوا تخت پر جسکے لئے مکان وتحیز وجہت لازمی ہے تو اب فرمائیے
کہ عرب کے اس شعر مین ملک عراق پر بشر کے استوار کے پہر کیا معنی ہون گے
قَدِ اسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ + مِنْ غَیْرِ سَیْفٍ وَدَمٍ مُّهْرَاقِ یہان ملک
عراق پر بشر کے استوار مین تو وہ معنی صحیح نہین ہوسکتی جسطرح عرب کہتے ہین کہ مستوی
ہوا مین پشت جانور پر اور نہ یہہ معنی بنتے ہین جیسے کہ کہتے ہین کہ مستوی ہوا مین سطح
مکان پر اور نہ یہہ مطلب درست ہوتا ہے کہ جیسے کہتے ہین کہ مستوی ہوا آفتاب میرے

سرپر (باعتبار علو مکانی کے) کیونکہ اس عراق کو جانور کی سی پیٹھ نہین ہے جسپر
بشر سوار ہو سکے اور نہ اس عراق کو مکان کی سی چھت ہے جس کے اوپر سیڑہی
وغیرہ کسی ذریعہ سے چڑہ جاسکے اور نہ وہ بشر ملک عراق کے اوپر بجہت فوقیت مکانی
کسی جاے مین بیٹھا ہوا ہے۔ درانحالیکہ ملک عراق پر ایک بشر کے استوار کی معنی
تو اوس اعتلا کے صحیح نہین ہو سکتے جس کے علو مین تحیز وتقید جہت و فوقیت مکانی
ہو۔ تو پہر خالق جن و بشر کے استوا کے نسبت یہہ سب لوازمات کیسے لازم ہو جاوینگے
سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۔

درحالیکہ عرش پر حق سبحانہ تعالی وتقدس کے استوا کے ایسے ہی صاف معنی ہوتے
جیسے کہ پشت جانور پر سوار ہونیکے تھے تو پہر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیتہ مجہول کے
کیون کہتے اور السُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ کہکر اوس بیچارہ سایل کو اپنی مجلس سے
کیون نکالدیتے ۔

اسمین کچہہ شک نہین کہ حق سبحانہ تعالی اپنی ذات سے عرش وغیر عرش پر فوق وعالی
ہے باعتبار علو ذاتی و فوقیت رتبی کے نہ بمعنی علو و فوقیت مکانی۔ اور بلاشبہہ
حق جل وعلی اپنی ذات سے جدا ہے مخلوق سے باعتبار تغایر ذاتی کے نہ بمعنی فصل
وبعد مکانی کے جسکی تصریح آیندہ آوے گی اور نیز ان ہر سہ آیات کا مفہوم جو یہان
ثبوت فوقیت حق جل شانہ کے لئے لائے گئے ہین فصل چہارم مین انہین آیات
کے ضمن مین ہم بیان کرینگے انشاء اللہ تعالے ۔

(۵) اصل قول علی بن مہدی طبری کا یہہ ہے اِعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى فِي السَّمَاءِ (۶) فَوْقَ كُلِّ
شَيْءٍ مُسْتَوٍ عَلٰى عَرْشِهٖ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ عَالٍ عَلَيْهِ وَمَعْنَى الْاِسْتِوَاءِ الْاِعْتِلَاءُ الخ

یعنے جان تو بیشک اللہ تعالی آسمان پر فوق ہر چیز کے مستوی ہے اپنے عرش پر اس معنی سے کہ عالی ہے اوپر اوس کے اور معنی استوا کی برتر ہونیکے ہین فقط پس اس بیان سے خود بالتصریح ثابت ہوتا ہے کہ علی بن مہدی طبری کا مطلب اس اعتلاء سے علو مکانی نہین ہے جیسے کہ امام بیہقی نے عَالٍ عَلَیْہِ کی تشریح لَا قَاعِدًا وَلَا قَائِمًا وَلَا مُمَاسٌ الخ سے کی ہے جو یہہ منافی ہے اوس معنی استواء کے جسمین تمکن و تحیز پایا جاتا ہے یا اوس اعتلاء کے جسمین جہت مکانی ہوتا ہے پس اس صورت مین مترجم صاحب نے جو اصل قول طبری مستوٍ علی عرشہ کا ترجمہ جو قائم اپنے تخت پر کیا ہے وہ غلط ہے جسکی تصحیح خود اونکے اس دوسرے قول سے بخوبی ہوتی ہے کہ قَالَ الْبَیْھَقِیُّ نَقْلًا عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْمَھْدِیِّ الطَّبَرِیِّ فَالْقَدِیْمُ سُبْحَانَہٗ عَالٍ عَلَی الْعَرْشِ لَا قَاعِدٌ وَلَا قَائِمٌ وَلَا مُمَاسٌ وَمُبَایِنٌ عَنِ الْعَرْشِ الخ یعنے امام بیہقی نے علی ابن مہدی طبری کا قول نقلاً بیان کیا ہے کہ پس قدیم سبحانہ عالی ہے عرش پر نہین بیٹھا ہے اور نہین کھڑا ہے اور نہین لگا ہوا ہے اور جدا ہے عرش سے الخ پس اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قول اول مین طبری نے جو استواء سے مراد اعتلا کی لی ہے اوس سے علو ذاتی معنوی مراد ہے نہ کہ علو مکانی تَعَالَی اللّٰہُ عَنْ ذٰلِکَ عُلُوًّا کَبِیْرًا

قال - قول ہفتم حافظ ابوبکر محمد بن حسین آجری کتاب السر فی السنۃ کے باب التحذیر من الحلولیہ جس طرف اہل علم گئے ہین - وہ یہی بات ہے کہ اللہ تعالی عرش پر ہے فوق سماوات اور علم اوسکا محیط ہے ہر چیز کو اور اسی طرف بلند ہوتے ہین عمل اس قول سے بھی استواء و جہت فوق دونون ثابت ہے -

اقول۔ ذات سے اللہ تعالی کا عرش پر بجہت فوق سماوات کے بطریق حصر ہونیکے وجہ سے اگر احاطت علمی کی تاویل کرنیکی ضرورت پیش آئی ہے تو یہہ دونون بے دلیل دعوی بدعت پر محمول ہونگے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے۔ یا اگر اُن حلولیہ کے مقابل مین تحذیراً احاطت علمی کا بیان بلا قید و حصر جہت فوقیت عرش کے ہے تو یہہ طرز مصلحت آمیز زیادہ قابل اعتراض نہوگا۔ کیونکہ یہہ معنی اوسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہین ہے۔

چنانچہ مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی مین زیر آیت کریمہ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ فرمایا ہے کہ پس ہر جا کہ استادہ روئے خود را بسوے او گردانید و باو متوجہ شوید پس در ہمان مکان است حضور خدا و قرب او زیرا کہ او سبحانہ تعالی جسم و جسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از بودن او در مکان دیگر مانع شود و روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی حوصلہ او را توجہ از یکجہ از یک سمت بسمت دیگر مشغول کند بلکہ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ یعنے بتحقیق خداے تعالی فراخ حوصلہ کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او نسبت نیست زیرا کہ ہر چہ از جسمانیات و روحانیات فراخی حسی یا معنوی دارد لابد فراخی او مقید است بنوعے از انواع تقیید مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام مخروط ظلی زمین کار نمی کند و فراخی حوصلہ جبرئیل در کارے کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود و فراخی شیون او تعالی محیط ہمہ فراخی ہا واقعہ و ممکنہ است لا الی نہایۃ اگر این نوعی فراخی او را نمی توانید فہمید پس اینقدر خود بالیقین می دانید کہ او تعالی عَلِیْمٌ یعنے دانائے ہر نہان و آشکار است پس اگر در ہر جا حضور او تعالی معقول شما نمی شود احاطۂ علم او خود بہر چیز در ہر مکان معلوم شما است

وور قبول عبادت احاطہ علمی او تعالیٰ نیز کفایت می کند انتہی۔

قال۔ قول ہشتم حافظ ذہبی نے کہا جس پر ہم نے سارے ملکون کے عالمون کو پایا کیا حجاز اور کیا عراق اور کیا شام اور کیا یمن یہہ بات ہی اللہ اوپر عرش کے الگ اپنی مخلوق سے جس طرح کہا اوس نے بے کیف اور گہیرا اوس نے ہر چیز کو اپنے علم سے۔

اقول۔ اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا اور حافظ ذہبی کا اس بات پر تمام علماء حجاز وعراق و شام و یمن کو پانا تو صحیح ہے کیونکہ یہہ فوقیت عرش پر منصوص ہے مگر اس نے اوس ذات مطلق کے لئے حد وجہت تو ہرگز ثابت نہین ہوتا بالفرض اس فوقیت سے حد وجہت مراد لیجائے تو حافظ ذہبی کا وہ دعوی غلط ٹہیریگا کیونکہ امام ابوحنیفہ وامام بیہقی وطحاوی وغزالی ورازی وبیضاوی وابن ہمام وشیخ ابراہیم الشاذلی وشیخ الاسلام ابن اللبان وامام سیوطی وامام نووی وشعرانی وغیرہ دوسرے علماء حنفیہ وشافعیہ ومالکیہ وحنابلہ وغیرہ جنکے اقوال کو ہمنے اس رسالہ مین ذکر کیا ہے سبہون کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق بجہت فوق محدود وتحیز نہین ہی بلکہ حافظ ذہبی کے دوسرے کلام سے بھی اسکی بو آتی ہے کما قال الذھبی فی کتاب مسئلۃ العلو نقلا عن الامام ابی الحسن علی مھدی الطبری ان ارزاق العباد لما کانت تاتی من السماء جاز ان ترفع ایدینا الی السماء عند الدعاء وجاز ان یقال اعمالنا ترفع الی اللہ لما کانت حفظۃ الاعمال انما مساکنھم فی السماء یعنے یہان دعا کے لئے آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانیکی وجہ رزق عباد کا آسمان سے آنا اور آسمان کے جانب اعمال کے رفع کا سبب ملائکہ حافظین

اعمال عباد کا آسمان مین ہونا بیان کیا ہے نہ کہ ذات مطلق کا بجہت فوق مقید فی السماء ہونا جیسا کہ مشبہہ و حشویہ کا گمان ہے۔ قَالَ الذَّهَبِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ الْمَكِّيِّ مِنْ كِتَابِهِ فِي أَدَبِ الْمُرِيدِينَ وَالتَّعَرُّفِ لِأَحْوَالِ الْعِبَادَةِ فِي بَابِ مَا يَجِيءُ بِهِ الشَّيْطَانُ لِلتَّائِبِينَ مِنَ الْوَسْوَسَةِ وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّالِثُ الَّذِي يَأْتِي بِهِ التَّائِبِينَ إِذَا هُمْ امْتَنَعُوا عَلَيْهِ وَاعْتَصَمُوا بِاللّٰهِ فَإِنَّهُ يُوَسْوِسُ لَهُمْ فِي أَمْرِ الْخَالِقِ لِيُفْسِدَ عَلَيْهِمْ أُصُولَ التَّوْحِيدِ وَذَكَرَ كَلَامًا طَوِيلًا إِلَى أَنْ قَالَ فَهٰذَا أَمْرٌ أَعْظَمُ مَا يُوَسْوِسُ بِهِ فِي التَّوْحِيدِ بِالتَّشْكِيكَاتِ أَوْ فِي صِفَاتِ الرَّبِّ بِالتَّمْثِيلِ وَالتَّشْبِيهِ أَوْ بِالْجَحْدِ لَهَا وَالتَّعْطِيلِ فَإِنْ يُدْخِلَ عَلَيْهِمْ مَقَايِيسَ عَظَمَةِ الرَّبِّ بِقَدْرِ عُقُولِهِمْ فَيَهْلِكُوا إِنْ قَبِلُوا وَيَتَضَعْضَعَ أَرْكَانُهُمْ إِنْ لَمْ يَلْجَئُوا إِلَى الْعِلْمِ وَتَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ بِاللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ حَيْثُ أَخْبَرَ عَنْ نَفْسِهِ وَوَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَوَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حاصل اس تحریر کا یہ ہے کہ صفات الٰہی کی بعض قیاسات عقلی سے ایسی نکرین جس سے تمثیل و تشبیہ لازم آوے اور اونکو اوسی حالت پر رکھین جیسے حق سبحانہ تعالیٰ اور اوسکے رسول نے کہا ہے تو پھر اس صورت مین قولہ تعالیٰ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى یا حدیث ثُمَّ اللّٰهُ فَوْقَ ذٰلِكَ سے حافظ ذہبی کا یہ منشا ثابت نہین ہو سکتا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات بجہت فوق علی العرش یا فی السماء مقید و محدود ہے کیونکہ ذات مطلق کے لئے قید جہت مکانی کی سراسر تمثیل و تشبیہ ہے اور نیز حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی ذات کا حد و جہت کے ساتھ وصف نہین فرمایا ہے

اور نہ اوس کے رسول نے ان اوصاف کے ساتھہ اوسکی تعریف کی ہے یعنے
قرآن وحدیث سے حق سبحانہ تعالی کے لیے جہت یا اوس ذات مطلق کا حصر علی العرش
یا فی السماء ہرگز ثابت نہین ہوا ہے اب رہا یہہ امر کہ احاطت اوسکی علمی ہے یا ذاتی
اسمین اہل علم کی رائے مختلف ہے جسکا ذکر گذر چکا ہے امام شوکانی نے آیات معیت
مین علم کے ساتھہ تعبیر کرنیکو تاویل اور خلاف طریقہ مذہب سلف کہا ہے جسکا ذکر
ہم آئندہ کرینگے شرح حکمت نبویہ مین ہے کہ نَعْتَقِدُ اَنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ مُسْتَوٍ عَلَيْهِ
اِسْتِوَاءً مُنَزَّهًا عَنِ التَّمَكُّنِ وَالْاِسْتِقْرَارِ وَاَنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَمَعَ ذٰلِكَ
هُوَ قَرِيْبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُوْدٍ وَهُوَ اَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ وَلَا
يُمَاثِلُ قُرْبُهُ قُرْبَ الْاَجْسَامِ یعنے اعتقاد رکہتے ہین ہم کہ استواء اوس کا
عرش پر ہے ایسا استواء جو پاک ہے مکان قبول کرنے اور قرار پکڑنے سے اور
وہ فوق عرش کے ہے باوجود اوس کے وہ قریب ہے ہر موجود سے اور وہ زیادہ
قریب ہے رگ گردن سے اور نہین تمثیل رکہتا قرب اوسکا جسمونکی قربت سے انتہی
قال - قول ہم حافظ ابو القاسم طبرانی نے کہا ہم اعتقاد رکہتے ہین کہ اللہ اپنے
عرش پر ہے جدا اپنے مخلوق سے اوس جیسی کوئی چیز نہین وہ سنتا دیکہتا ہے
اقول - الحق جملہ اہل حق کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے عرش پر ہے جدا اپنے
مخلوقات سے اگرچہ یہان حافظ صاحب نے کوئی قید جہت وتحیز کی نہین لگائی
ہے مگر چونکہ اس قول کو یہان لانے سے اسی امر کا استدلال مطلوب ہے۔
حالانکہ یہہ مطلب اس قول سے حاصل نہین ہوسکتا لہذا اہل حق کی یہہ تصریح ہے
کہ ہم اعتقاد رکہتے ہین کہ اللہ تعالی اپنے عرش پر مستوی ہے جیسے کہ اوسکی نزاہت

ذاتی کے شایان ہے نہ بمعنی تحیز وقید وجہت مکانی فوق کے اور نہ وہ جدا ہے اپنے خلق سے باعتبار تغایر ذاتین کے نہ بمعنی فصل و بُعد مکانی کے اگرچہ وہ فوق عرش کے جدا ہے مخلوق سے لیکن یہہ فوقیت و جدائی مثل مخلوق کے نہیں ہے

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ

قال - قول وہم امام ابن خزیمہ نے فرمایا جو کوئی اقرار نکرے اس بات کا اللہ تعالی اپنے عرش پر ہے اوپر ساتون آسمانون کے جدا اپنے خلق سے وہ کافر ہے اوس سے توبہ چاہین اگر کرے فبہا ورنہ اسکی گردن مارے انتہی۔

اقول اگر اس قول مین عدم اقرار سے اللہ تعالی کے استوی علی العرش کا انکار مراد ہے تو منکر نص کا بیشک کافر ہے اور اپنے مخلوق سے جدا رہنے سے مطلب حق سبحانہ تعالی و تقدس کے ساتھ مخلوق کا اتصال مثل حلول و اتحاد کے مقصود ہے جیسے کہ ملاحدہ کا عقیدہ ہے تو بھی کفر ہے والا اگر کوئی شخص حق سبحانہ تعالی کے استوی علی العرش پر تو بلاکیف ایمان لاوے اور اوسکی معنی اپنے طرف سے کچھہ نہ لین جیساکہ سلف کا طریقہ تھا یا ایسی کسی معنی کو قبول نکرین جو باکیف و مخالف تقدیس الہی ہون۔ یا جن معنون سے ذات مطلق کا حد و حصر لازم آتا ہو۔ یا یہہ معنی دوسرے آیات محکم کے مخالف ہون اور اسیطرح حق سبحانہ تعالی و تقدس کے فوق عرش و فوق عباد ہونیکو تو قبول کرے اور جہت متعارف سے نیچے اور ایسے جہت مکانی کو حق سبحانہ تعالی کے نسبت محال جانے جو فیما بین دو جسمون کے ہوتا ہے اور یہہ اعتقاد رکہے کہ حق سبحانہ تعالی اپنے مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور حق تعالی کی معیت و احاطت ذاتی اور علمی ہر دو کا عقیدہ بلاکیف رکھے جیسے

قرآن مین ناطق ہے اور کہے کہ یہہ معیت و قربت ذاتی و علمی مجہول الکیفیت ہے بلکہ اوسکی معیت بندون کے ساتہہ اوسکی شان کبریائی کے لایق ہے تو کیا ایسا شخص بھی کافر و واجب القتل ہوگا یا مومن کامل لایق تعظیم۔ بَیِّنُوْا تُؤْجَرُوْا۔

قال ۔ قول یازدہم امام محمد بن موصل نے کہا کہ خدا نے قرآن مین خوب کہول کر بیان کیا ہے کہ وہ فوق سموات ہے مستوی عرش پر۔

اقول اسمین کسکو کلام ہے کہ وہ عرش پر مستوی نہین اور عرش فوق سماوات نہین یہہ تو بیان مطلق ہے جیسے کہ قرآن و حدیث مین وارد ہو چکا ہے لیکن اس سے قید جہت و حصر ذات کا تو ثابت نہین ہوتا۔

قال ۔ قول دوازدہم بغوی نے کہا اہل سنت کہتے ہین کہ قایم ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا کیف واجب ہے آدمی پر ایمان لانا سات اوس کے اور سونپے علم اوسکا اللہ کو۔

اقول بیشک اہل سنت یہہ کہتے ہین کہ مستوی ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا کیف ہے جس پر ایمان لانا واجب ہی اور اوسکی کیفیت کو اللہ پر سونپنا لازم ہے لیکن اس کہنے سے تو جہت فوق مین حصر ذات مطلق کا ثابت نہین ہو سکتا یاد رہے کہ یہان مترجم صاحب نے استواء کے معنی قایم ہونے سے کئے ہونگے ورنہ امام بغوی لفظ قایم کے ساتہہ ایمان لانا واجب نکہتے وجہ اسکی ظاہر ہے کہ قایم علی العرش منصوص نہین ہے بلکہ اگر لفظ قایم کے ساتہہ ایمان لانا واجب ہے تو یہہ قول الٰہی ہے کہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلٰى كُلِّ نَفْسٍ۔

قال ۔ قول سیزدہم غنیۃ الطالبین مین ہے نہین جائز خدا پر حد مین مگر وہ جو کہ

کیا ہے کہ خدا عرش پر مستوی ہے۔

اقول۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی غنیۃ الطالبین کے عنوان ترجمہ مین لکھتے ہین کہ ہرگز ثابت نہین ہوئی کہ غنیہ تصنیف سے جناب غوث کے ہے اگرچہ وہ آپکی مشہور ہے الخ تاہم یہہ بیان غنیہ کا ہمارے ہی مفید مدعا ہے کیونکہ خدا تعالی کا عرش پر مستوی ہونا تو مسلم ہے مگر اوسکی ایسی معنی کا لینا جسمین حد ہو جائز نہین جیسے کہ صاحب غنیہ کا قول ہے کیونکہ بیٹھنا یا ٹھہرنا اوس ذات مطلق کے لئے جہت کی قید یا تحیز یا حصر وغیرہ کا ثابت کرنا یہہ تمام حدین ناجائز ہین۔

قال۔ قول چہار دہم کتاب البہجۃ مین ہے رب ہمارا عرش پر مستوی ہے اور ملک پر محتوی بدلیل سات آیتون کے جو قرآن مین ہین اس مقدمے مین نہین ذکر کرتا مین اون آیتون کا سبب جہل جاہل اور اوسکی رعونت کے انتہی یہہ دونون کتابین تصنیف ہین شیخ عبدالقادر رضی اللہ عنہ کی۔

اقول۔ الحق اون سات آیتون سے جو فصل اول مین گذر چکین اللہ و رب و رحمن کا استوی علی العرش نہایت صراحت کے ساتھہ ثابت ہے مگر اس سے توکوئی تائید اس دعوی کی نہین ہوتی کہ ان ساتون آیتون مین استوا کی ظاہری معنی بیٹھنے یا ٹھہرنے کے ہین جسکو ایک جاہل بھی سمجھہ جا سکتا ہے ہان سچ تو یہہ ہے کہ ایسا ہی شخص ایسی معنی حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت سمجھیگا۔

قال۔ قول پانزدہم امام رازی نے کہا مین پڑھتا ہون اثبات مین الرحمن علی العرش استوی کے والیہ یصعد الکلم الطیب اور نفی مین لیس کمثلہ شئی و لا یحیطون بہ علما اور جو کوئی آزمائیگا مثل میرے آزمانیکے وہ پہچان لیگا مثل میرے پہچاننے کے

اس قول مین اثبات ہے صفت استواء اور جہت فوق دونون کا۔

اقول - امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استواء کی معنی جو کچھ کہ بیان لیے
تھے اوسکی تصریح تفسیر کبیر مین یون کی ہے کہ اِستَوٰی عَلَی الْعَرْشِ اسے
حصل لہ تدبیر المخلوقات علی ما شاء واراد الخ باوجود اسکے پچھلا قول
امام صاحب کا فیصلہ ہے درمیان دو فریق مخالف کرامیہ وجہمیہ ومشبہ ومعتزلہ
کے کیونکہ الرحمن علی العرش استوی سے ثابت کیا ہے صفت استواء نو رحمن کے
جس سے رد ہو گیا قول معتزلہ وجہمیہ کا جنہون نے صفت استواء کا انکار کیا تھا
اور لیس کمثلہ شیء سے اوس کے نسبت ایسی معنی کر لینے کی نفی کی جو مشابہ ہو
معنی اجسام کے جس سے رد ہو گیا قول مشبہہ وکرامیہ کا جنہون نے اللہ پاک
ذات مطلق کے نسبت تحیز وقید جہت کا گمان کیا ہے پس اس قول سے محال
رازی کے تو استواء ثابت ہوتا ہے مگر نفی کیگئی ہے تخصیص جہت فوق اور تحیز
ومکان کی جیسے کہ آپنے اربعین مین تصریحاً فرمایا ہے کہ ذَهَبَ سَوَادُ الْاَعْظَمِ
مِنَ الْعُقَلَاءِ اِلٰی اَنَّهٗ تَعَالٰی مُنَزَّهٌ فِیْ وُجُوْدِهٖ عَنِ الْمَكَانِ وَالْحَيِّزِ
وَالْجِهَةِ وَقَالَ الْكَرَّامِيَةُ اَنَّهٗ مُخْتَصٌّ بِجِهَةِ الْفَوْقِ یعنے گروہ کثیر علما
کا اسبات پر گیا ہے کہ اللہ تعالی شانہ اپنی ذات مقدس مین منزہ ہے مکان وحیز
وجہت سے اور کرامیہ کہتے ہین کہ اللہ تعالی خاص کیا گیا ہے جہت فوق کے ساتھ

قال - قول شانزدہم امام غزالی رح نے احیاء العلوم اور کیمیاے سعادت اور
اربعین فی اصول الدین مین لکھا ہے کہ وہ مستوی ہے عرش پر اور فوق عرش کے ہے
بلکہ فوق ہر چیز کے جس طرح اوس نے کہا۔

اقول یہان تو امام صاحب نے اسیقدر بیان پر اکتفا فرمایا ہے کہ وہ مستوی ہے عرش پر اور فوق ہے عرش کے کیونکہ انہین الفاظ سے قرآن وحدیث مین بھی وارد ہے جس سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید جہت وتحیز مکان کچھہ بھی ثابت نہین ہو سکتا بلکہ کتاب العقاید مین تو امام صاحب نے ان تمام حدود کی نفی اسطرح فرمائی ہے کہ جسم ان کے طرح کسی جگہہ مین نہین عرش پر ہے تو اس طرح ہے جس طرح اوس نے آپ کہا ہے کہ نہ عرش کو چھوتا ہے اور نہ وہ اوسپر جگہ جگہہ پکڑے ہوئے ہے نہ اوسمین حلول کئے ہوے ہے اور نہ اور چیزون کے طرح ایک جگہہ سے دوسرے جگہہ آتا اور جاتا ہے۔ عرش نے اوسکو اوٹھایا نہین ہے۔ بلکہ عرش اور عرش کے اٹھانے والون کو اوسکی لطف وقدرت نے اٹھایا ہے عرش اور آسمان اور جتنی چیزین ہین وہ اون سب سے فوق ہے اور اس فوقیت کے سبب سے وہ عرش کے نزدیک نہین اور نہ وہ زمین سے دور ہے اور باوجود سب چیزون سے فوق ہونیکے وہ ہر چیز کے نزدیک ہے اور اوسکی یہہ نزدیکی اس سے بھی زیادہ ہے جو شاہ رگ کی بندہ سے ہے انتہی۔ اور پہر باب دوم کے آٹھوین اصل مین فرماتے ہین کہ اللہ تعالی کسی مکان مین نہین ہے اپنے عرش پر مستوی ہے لیکن وہ اسطرح پر جس طرح آپنے کہا ہے اور اپنے استوا سے مراد لی ہے یعنے وہ اوس کے کبریا کے خلاف نہین اور نہ اوسمین حدوث وفنا کی علامت کو دخل ہے اور اس آیت مین بھی آسمان پر مستوی ہونے سے وہی معنی مقصود ہے ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ وَهِيَ دُخَانٌ اور اللہ تعالی کے عرش پر ہونیکے جو معنی ہین وہ صرف قہر وغلبہ کے روسے ہو سکتے ہین اور اوسکو اس طرح سمجھا چاہئے جیسے کہ کسی شاعر نے کہا ہے

قَدِ اسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ ٭ بِغَیْرِ سَیْفٍ وَدَمٍ مُّهْرَاقٍ اہل حق کو اس تاویل کے سوا کوئی چارہ نہین (ثابت ہوا کہ یہہ آیت استوار کی متشابہہ ہے) جیسا کہ اس آیت کے تاویل سے نہین وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ اسکی معنی یہہ کئے ہین کہ ساتھہ ہونے سے مطلب اوسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد سے قدرت وقہر مراد لی ہے قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ اور اسیطرح اس حدیث کو بزرگی وتعظیم پر حمل کیا ہے اَلْحَجَرُ الْاَسْوَدُ یَمِیْنُ اللّٰهِ فِي اَرْضِهٖ اگر انہین ظاہری الفاظ کے موافق رہنے دیا جاوے اور تاویل نکیجاے تو محال لازم آتا ہے اسیطرح اگر استواء سے ٹہرنے اور جگہہ پکڑنیکے معنی لین تو یہہ لازم آتاہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا چاہے اوس کے برابر ہو یا اوس سے چھوٹا یا بڑا یہہ محال ہے اور جس بات سے لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالی اپنے عرش پر جسم کے طرح ٹہرا ہوا اور جگہہ پکڑے ہوے نہین صرف قہر وغلبہ کے رو سے ہوسکتا ہے انتہی اب بغور دیکہو اور خوب سمجہو کہ عقیدۂ صحیحہ اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت تشبیہہ کے اوسکی تنزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استواء وفوق وقرب ومعیت ذاتی کے اون تمام ایسے معنون سے جنکو ایک جاہل عامی دیہاتی سمجہتا ہے ہر طرح کے حد وقید وکیفیت سے حق سبحانہ تعالی وتقدس کی تنزیہ فرمادی ہے پس آپکے اسقدر وضاحت کے بعد بھی اگر استواء کی معنی ظاہری بیٹہنے یا ٹہرنیکے لیجاوین اور فوق سے جہت متعارف مراد لیجاوے اور معیت کی معنی حلول واتحاد سمجھی جاوین تو یہہ محض دل کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہین۔

قال - قول ہفدہم امام محمد بن عطاس نے کتاب منزیہ الذات والصفات مین کہا کہ واجب ہے مسلمانون پر ایمان لانا ساتھہ الرحمٰن علی العرش استوی کے -

اقول - نہایت صحیح و درست کہا لیکن اس کہنے سے جہت فوق کی قید یا ٹہرنے و بیٹہنے کی معنی تو ثابت ہی نہین ہو سکتے -

قال - قول ہجدہم امام شوکانی نے تفسیر فتح القدیر مین لکہا ہے اس مسئلہ مین جو دہ قول ہین احق و اولی بصواب مذہب سلف کا ہے کہ خدا مستوی ہے عرش پر بلا کیفیت جس طرح اوسکو لایق ہے -

اقول - الحق صفات باری کے نسبت یہی کہنا اولی ہے کہ وہ بلا کیف ہین جسطرح اوسکے لایق ہے اور یہی طریقہ تفویض کا مذہب سلف تہا اور یہی راہ حزم واحتیاط کی اونکے بعد والون کو اختیار کرنی چاہیے تہا مگر بعضون نے کجراہی اختیار کی اور استواء و فوق کو اوسکی حالت پر نچہوڑا بلکہ خود رائی سے اوسکو اپنے ظاہری معنی پر حمل کیا جسکو ایک عامی جاہل دیہاتی بہی سمجہہ جا سکے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ ان معنون کو عوام حدود و تکیف کے ساتھہ اوس ذات مطلق و مقدس کے نسبت سمجہنے لگے پس اسکا تمام تر وزر اون گستاخون کے سر پر ہے جنہون نے اس بات مین نہایت بے باکانہ دریدہ دہانی سے اکثر عوام الناس کے عقیدون کو متزلزل کر دیا ہے اَللّٰهُمَّ وَلَا تَجْعَلْنَا مِنْهُمْ -

اے کاش یہہ لوگ اسقدر تو سمجہتے کہ اگر ان صفات الٰہی کا مفہوم ایسا ہی صاف و سیدہا ہوتا جسکو ایک عام جاہل دیہاتی بہی سمجہہ جا سکتا تہا تو پہر وہ خواص سلف کے اس نعمت عظمیٰ سے کیون محروم رہتے اور اس بارہ مین سکوت اختیار کرکے

عموماً اسکی اشاعت مین کیون دریغ فرماتے اور کس وجہ سے اوس کے علم کو حوالہ بخدا کر
اور سایل کو زجر و توبیخ کے ساتھہ نفس سوال ہی کو بدعت ٹھہراتے گویا انکا یہہ دعوے
معاذ اللہ اصحاب سلف کو جاہل قرار دیتا ہے اور ایک عام دیہاتی سے بھی انکا رتبہ
گھٹا دیتا ہے کیونکہ سلف والے اگر استوار کی یہی معنی سمجھے ہوتے تو اوٹھنے یا بیٹھنے
کی کچھ توضیح ضرور بیان کر جاتے۔

قال - قول نونزدہم امام شوکانی نے رسالہ صفات مین لکھا ہے استوار خدا کا
عرش پر مصرح ہے بہت جگہہ قرآن مین۔

اقول بیشک سات جگہہ قرآن مین بالتصریح لفظ استوار کا تو وارد ہو چکا ہے
مگر کچھہ فکر فرمائے کہ ایک جگہہ بھی قرآن مین تصریحاً تو کیا اجمالاً بھی استوار کی کوئی
معنی بیٹھنے و ٹھہرنے وغیرہ کی نہین آئے ہین اور نہ امام شوکانی نے لئے ہین بلکہ
استوار وغیرہ صفات متشابہ کی ایسی معنی کرنے سے منع کیا ہے جو مشابہ صفات
اجسام ہین چنانچہ امام شوکانی نے رسالہ تحف فی الارشاد الی مذہب السلف مین
لکھا ہے کہ اَمَّا اَلْکَلِمَۃُ الثَّانِیَۃُ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ فِیْھَا اُسْتُفَادُ نَفْیُ الْمُمَاثَلَۃِ
فِیْ کُلِّ شَیْءٍ فَیَدْفَعُ بِھٰذِہِ الْاٰیَۃِ فِیْ وَجْہِ الْمُجَسِّمَۃِ وَیُعْرَفُ بِہِ الْکَلَامُ
عِنْدَ وَصْفِہٖ سُبْحَانَہٗ بِالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَعِنْدَ ذِکْرِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْیَدِ
وَالْاِسْتِوَاءِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَیْہِ الْقُرْاٰنُ وَالسُّنَّۃُ فَیَتَقَرَّرُ بِ
ذٰلِکَ الْاِثْبَاتُ لِتِلْکَ الصِّفَاتِ لَا عَلٰی وَجْہِ الْمُمَاثَلَۃِ وَالْمُشَابَھَۃِ لِلْمَخْلُوْقَاتِ
فَیَدْفَعُ بِہٖ جَانِبَیِ الْاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِیْطِ وَھُمُ الْمُبَالَغَۃُ فِی الْاِثْبَاتِ الْمُفْضِیْ
اِلَی التَّجْسِیْمِ وَالْمُبَالَغَۃُ فِی النَّفْیِ الْمُفْضِیْ اِلَی التَّعْطِیْلِ فَیَخْرُجُ مِنْ بَیْنِ الْجَانِبَیْنِ

وَغُلُوءِ الطَّرَفَیْنِ حَقِیْقَۃُ مَذْھَبِ السَّلَفِ الصَّالِحِ وَھُوَ قَوْلُھُمْ بِاِثْبَاتِ مَا اَثْبَتَ لِنَفْسِہٖ مِنَ الصِّفَاتِ عَلٰی وَجْہٍ لَا یَعْلَمُہٗ اِلَّا ھُوَ وَاَنَّہُ الْقَائِلُ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ یعنے کلمہ دوسرا وہ لیس کمثلہ شیٔ ہے اوس سے مستفاد ہوتی ہے نفی مماثلت کی ہر شی مین پس دفع ہوتی ہے اس آیت سے وجہ جسمیت کی اور معلوم ہوتا ہے اوس سے کلام بوقت وصف کرنے سبحانہ تعالے کے ساتھہ سمیع و بصیر کے اور وقت ذکر کرنے سمع و بصر و ید و استواء و غیرہ صفات کے جو شامل ہے قرآن و سنت پس مقرر ہوگیا ساتھہ اس بات کے واسطے ان صفات کے ثبوت ہے نہ بوجہ مماثلت و مشابہت مخلوقات کے پس دور ہو گئی اس سے دونون جانب افراط و تفریط کے اور وہ مبالغہ ہے اثبات کرنے پر یہانتک کہ ہوجاوے تعطیل کو پس نکلی ان دونون جانبون سے اور غلوء طرفین سے حقیقت مذہب سلف صالح کی اور وہ قول انکا یہہ ہے کہ اثبات کرنا اون صفات کا جنکو ثابت کیا ہے اللہ نے اپنے نفس کے لئے اس طرح پر کہ نہین جانتا اونکو مگر وہی اسواسطے کہ فرماتا ہے لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ۔

قال ۔ قول ستم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ عقاید مین لکہا ہے وہ فوق عرش ہے جس طرح وصف کیا ہے خدا نے ساتھہ اوس کے اپنی ذات کا لیکن نہ بمعنی تحیز و جہت بلکہ نہین جانتا کنہ اس تفوق و استواء کی مگر اللہ اور جو راسخ ہین علم مین جنکو دیا خدا نے اپنے پاس سے علم انتہی اثبات جہت کا قول جناب ممدوح سے آگے آئیگا یہان فقط استواء و فوق ثابت کرتا ہے۔

اقول ۔ شاہ صاحب کا قول ثبوت جہت مین آگے جہان آئیگا وہین اوسکو دیکہ کر

لیا جاویگا مگر یہان تو جناب ممدوح نے جہت کی نفی صاف الفاظ مین فرمادی ہے اور معنی استواء سے بھی تحیز و مکان کا بخوبی استیصال کر دیا ہے اور ایسے تمام ظاہری معنون کی بھی کامل بیخ کنی کردی ہے جنکو ایک عامی جاہل دیہاتی سمجھہ جاسکتا ہے چنانچہ آپکی اصل عبارت عقاید کی یہہ ہے کہ وا و پاک است از حدوث و تجدد از جمیع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت و اشارہ کردہ نمی شود سوے او بہ اینجا و آنجا و صحیح نمی شود بروے حرکت و انتقال و تبدل در ذات و صفات وے و نہ نادانی و دروغ وا و بالاے عرش است چنانکہ تعریف کرد ذات خود را لاکن نہ بمراد مکانی و جائی بلکہ کسی نمی داند حقیقت این تفوق و استوار را مگر خودش و پختہ کاران در علم از کسانیکہ داد آنرا خدا تعالی از نزد خود علمی انتہی بس یہی ہے عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا۔

قال۔ قول بست و یکم فرع ثابت من الاصل الثابت مین ہے حقتعالی بذات خود فوق عرش است چنانچہ مذہب جمہور محدثین ہمین است انتہی اور اقوال اصحاب مین بہت ہین اور مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا یہی ہے اگر کوئی چاہے کہ ایک حرف اون سے خلاف اس کے نقل کر سکے کیا ذکر ہان اور فرقے گمراہ مثل جہمیہ و معتزلہ کہ منکر اس صفت کے ہین سو وہ اہل سنت و جماعت مین داخل نہین وباللہ التوفیق۔

اقول۔ البتہ قرآن و حدیث مین حق سبحانہ تعالی کے فوق عرش ہونیکا ذکر مطلقاً وارد ہے مگر بذات خود کی قید جس سے مطلب ذات کا حصر ہے کتاب فرع ثابت

مین توہوگا مگر کتاب اللہ مین نہین -
یہہ امر نہایت صحیح ہے کہ جس طرح صفات استوار و فوق کی تاویل مثل فرقہ کرامیہ
و مشبہہ و مجسمیہ کے ایسی ظاہری معنی کے ساتہہ کرنا اور مراد لینا گمراہی ہے جسمین
جہت و تحیز و مکان و حد و قید وغیرہ لوازمات جسمی پائے جاتے ہین اسیطرح ان صفات
استوار و فوق کا انکار کرنا بھی مثل فرقہ معتزلہ و جہمیہ کے گمراہی ہے اور مذہب
حق اہل سنت کا یہہ ہے کہ استوار و فوق وغیرہ صفات آلہی کو حق جانے جس طرح
سے کہ اوس نے اپنا وصف کیا ہے اور اوسکی تاویل اپنے طرف سے نکرے اور نہ
کوئی معنی اوسکی ایسی لے جسمین کیفیت جسمی پائی جاوے یا وہ معنی منافی تنزیہ حق ہو
بلکہ اوس کے مرادی معنی کے علم کو حوالہ بخدا کرے پس یہی ہے مذہب جمہور صحابہ
و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین و جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے
محدثین و مفسرین کا جسکا ثبوت کچھہ تو گذر چکا اور کچھہ آئندہ ہوگا باللہ التوفیق
امام بیہقی نے کتاب اعتقاد مین لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب متقدمین اور جو اونکے
تابع ہین متاخرین سے یہہ کہہ گئے ہین کہ استوی علی العرش ناطق ہے کتاب
اسکے ساتہہ کئی آیتون مین اور وارد ہوے ہین اس کے اخبار صحیحہ پس قبول
کرنا اوسکا توقف کے ساتہہ واجب ہے اور بحث و تکرار کرنا اور اوسکی کیفیت طلب
کرنا جایز نہین اور کہا کہ واجب ہے جاننا اسبات کا کہ استوار اللہ تعالے کا
نہین ہے ایسا کہ سیدھا ہوا ہو کجی سے اور قرار پکڑا ہو کسی مکان مین اور نہین ہے
لگا ہوا کسی مخلوق سے لیکن مستوی ہے اپنے عرش پر جیسے کہ خبر دیا ہے اوسنے بلا کیفیت جدا ہے
سارے خلق سے انتہی - اور کہا ہے بیہقی نے کتاب اسماء و صفات مین کہ ہمارے اصحاب متقدمین

نہین کرتے تھے تفسیر استوا کی اور نہ کلام کرتے تھے اسمین اور اس قسم کی چیزون
مین موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہہ قول بیہقی محدث کا صریح ہے نفی کرنے مین
ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹھہرنا و بیٹھنا وغیر ذلک ہے اصل قول فصل
ششم مین نقل کیا جاویگا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر مین کہ ثم استوی
علی العرش مین لوگون کی بہت سے اقوال ہین جسکے تصریح کا یہان موقع نہین اور
ہم چلتے ہین اس مقام مین مذہب سلف صالح مالک و اوزاعی و ثوری و لیث
بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین و متاخرین
پر اور وہ جاری کرنا ہے اوسکا بغیر کیفیت و تشبیہہ و تعطیل کے اور جو ظاہر معنی
متبادر ہوتی ہین طرف ذہنون مشبہین کے وہ منفی ہے اللہ تعالی سے کیونکہ اللہ تعالی
کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھہ مشابہت نہین ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ بلکہ یہہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے بعض ائمہ نے اونمین سے نعیم بن
حماد الخزاعی شیخ البخاری ہین جس نے تشبیہہ دی اللہ کی اوس کے مخلوق کے
ساتھہ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جس کے ساتھہ موصوف
کیا ہے اللہ تعالی نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے
ساتھہ اپنا وصف کیا ہے یا اوس کے رسول نے پس نہین اوسمین تشبیہہ
پھر جس نے ثابت کیا اللہ تعالے کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار
صحیحہ مین ہے ایسی وجہ کے ساتھہ جو لایق ہے اوس کے جلال و برتری کے
اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانون کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی
اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ آئے ہین تصریح کرتا ہے اس بات کی

کہ وہ نہین جاری کئے جاتے اوپر ظاہری معنی اپنے کے جو وہ تحیز و جہت و استقرار مکانی ہے اور یہہ سب نقصانات ہین۔

محمد بن الحسن شیبانی الحنفی نے کہا ہے کہ متفق ہین تمام فقہا مشرق سے مغرب تک اوپر ایمان لانے صفات کے بغیر تفسیر و بلا تشبیہ کے اور کہا ہے تاج السبکی شافعی نے اس عقیدۂ جمیلہ مشہورہ پر متفق ہین علماے مسلمین شافعیہ و مالکیہ و حنفیہ اور فضلاے حنابلہ سے اور نہین مخالفت کرتا اسمین مگر ناکس نہین اعتبار ہے اللہ کے یہان اونکا۔ اور کہا ہے ابن یعلی الفراء الحنبلی نے کہ اجماع کیا ہے اہل قبلہ نے اسبات پر کہ ثبوت ذات کا واسطے باریتعالی کے نہین ہے وہ مگر ثابت کرنا وجود کا ہے نکہ اثبات حد و کیفیت کا۔

حضرات ناظرین قبل اسکے کہ مین اون آیات و احادیث کا یہان ذکر کرون جنکو حق سبحانہ تعالی و تقدس کے بالذات فی السماء ہونیکے نسبت فصل چہارم مین اس غرض سے لانے والے ہین کہ اوس سے ذات مطلق و مقدس کے لئے جہت فوق ثابت ہو اس امر کو صاف صاف کہدینا ضروری سمجھتا ہون کہ اہل سنت و جماعت بھی حق سبحانہ تعالی کی فوقیت کو تسلیم کر چکے ہین اور اون کے نزدیک وہ جملہ آیات و احادیث فی السماء کے مسلم ہین کیونکہ وهو الله فی السموات منصوص ہے لیکن اس سے بجہت فوق علی السماوات ذات مطلق کا حصر لازم نہین آتا تاہم اسقدر اونکے دعوی کو ہم بخوشی قبول کر لیتے ہین کہ اللہ تعالی بالذات علی السماوات یا فی السموات ہے تو اس سے وہ پہلا دعوی اونکا باطل ہوا جو استوی علی العرش کے ثبوت سے بالذات حق سبحانہ تعالی کے

کا فوق عرش ہونیکے نسبت کیا گیا تھا اور جسکا ثبوت سات آیات اور سات احادیث اور اکیس اقوال کے ذریعہ سے دینے کی کوشش بہ تکلف تمام و تکلف مالا کلام کی گئی تھی سو وہ سب محنت برباد ہوئی جاتی ہے کیونکہ عرش کا فوق سبع سماوات ہونا اور ہر ایک سماء و عرش کے فیمابین پانصد برس کی راہ کا فاصلہ ہونا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس اگر اس دوسرے دعوے وھو اللّٰہ فِی السَّمٰوٰتِ کے ثبوت کے لئے اوس پہلے دعوی علی العرش کے قید سے راضی نامہ داخل کردیا جاتا ہے تو بس فیصلہ شد۔ کیونکہ بنیاد اس نزاع کی علی العرش ذات مطلق کی قید تھی جبکہ علی العرش سے بالذات کی قید اٹھگئی تو اوس ذات مطلق کا جو علی العرش ہے فی السمٰوات بھی ہونا متحقق ہوگیا تو پھر اوسی آیت کریمہ وھو اللہ فی السمٰوات کے دوسرے جزو فی الارض کی تصدیق اور اوسکا ثبوت بھی بہت آسانی کے ساتھہ ہوجاویگا کیونکہ جب اصل قید جہت فوق عرش کے اٹھگئی اور تحت عرش کے بھی فی السموات ذات مطلق کا ہونا تسلیم کرلیا گیا ہے تو پھر تحت سماوات کے علی الارض ہونیمین کونسی کسر باقی رہجاتی ہے کیونکہ آیہ کریمہ وَھُوَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ مین عطف حرف فی کے ساتھہ واقع ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللّٰہ جس بے کیفی کے ساتھہ فی السمٰوات ہے اوسی بے کیفی کے ساتھ فی الارض بھی ہے اگر یہان حرف فی کو بمعنی علی کے لین تو جس طرح وہ اللہ علی السمٰوات ہے اوسیطرح وہ اللہ علی الارض بھی ہوگا برائے خدا اب یہان انصاف سے نگذر و اور سچ کہو کہ علی العرش کی صرف ایک قید کے اٹھہ جانے سے اوس ذات

مطلق کے نسبت جملہ آیات مقید و مطلق کی معنی کیسے چسپان ہو گئے ۔ اب رہا اس
امر کا رفع شبہہ کہ علی الارض و فی الارض یا بفحوائے حدیث صحیح لو انکم دلیتم
بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ کے مفہوم ظاہری کو حلول و اتحاد
پر محمول کرنے سے جو نقصان ذات مطلق کے نسبت لاحق ہوگا وہی نقصان
علی العرش و فی السماوات کی حالت مین بھی صادق آویگا کیونکہ جس معنی کی
قربت یا جس کیفیت معیت سے کہ علی الارض ہونا منافی اطلاقیت و نزاہت
ذاتی حق ہے ویسی ہی قربت یا اوسی کیفیت کی معیت کا دوسرے کسی مخلوق
کے ساتھہ ہونا خواہ وہ لوح محفوظ ہو یا عرش یا سماوات ہو باطل و محال ہے
پس جن وجوہ اور دلایل عقلی و نقلی سے کہ علی العرش یا فی السموات کی قید
مین حلول و اتحاد کی شان کا رفع اوس ذات مطلق سے کیا جاویگا یا جس
شان اطلاقیت کے ساتھہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کا ثبوت علی العرش
و فی السموات ہوگا وہی وجوہ اور دلایل علی الارض کی نسبت سے اون
تمام نقصانات متوہمہ کے اوٹھانیکے لئے بھی کافی ہو جاوینگے ۔ مگر یہہ خوب
یاد رہے کہ اوس ذات مطلق کے فوق عرش یا علی السماء ہونے کو تسلیم کرنیسے
اور سماء فوق ارض اور عرش فوق سماء ہونیسے بھی اوس ذات مطلق کے
نسبت جہت مکانی تو کسی حالت مین لازم نہین آسکتی کیونکہ فوقیت مکانی
بمقابلہ جہت تحت کے متحقق ہوتی ہے مثلاً زمین کے مقابلہ مین آسمان
فوق ہے اور آسمان کے نسبت سی عرش بجہت فوق ہے مگر جو ذات کہ
علی العرش و علی السماء ہے تو اوس کے نسبت یہہ جہت فوق و تحت کی نسبت

کیسی ثابت ہوگی کیونکہ نسبت دو چیزون مین ہوتی ہے مگر یہان ایک ہی ذات ہی
یعنے تحت و فوق کے ہر دو محل مین ایک ہی ذات کا ظہور ہے تعالی اللہ شانہ و عز برہانہ
پس جیسے کہ اللہ تعالی کا علی العرش و فی السماء ہونے سے اوس کے شان مین
جہت فوق کی نسبت صحیح ہو نہین سکتی اسیطرح علی الارض و فی الارض السفلی
کی نسبت سے بھی اُس ذات مطلق کے حق مین جہت تحت کی اضافت بھی درست
نہو سکیگی کیونکہ اوس واجب الوجود کو بمطلقیت و نزاہت ذاتی جمیع موجودات
کے ساتھہ ایک ہی نسبت وجودی حاصل ہے جو وہ مجہول الکیفیت ہے اور کبھی یہی
نسبت معیت سے بھی تعبیر کیجاتی ہے یہہ ایک نہایت دقیق سر ہے جسکا انکشاف
آیہ کریمہ ہو الاول والآخر والظاہر والباطن کے کشف صحیح پر منحصر ہے اِنَّ فِی
ذَالِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ ۱ع ۱۰
یعنے البتہ اسمین نصیحت ہے واسطے اوس شخص کے کہ جسکا دل آگاہ ہو یا ڈالدیا
اوس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

اگرچہ ذات مطلق سے اس جہت کی قید کے اٹھانیکے لئے قلب سلیم کے لئے اسقدر
بیان بالا بس ہے مگر اور بھی گر ہوس ہے تو لیجئے اون آیات و احادیث و اقوال
کو لکھہ کر بتا دیتے ہین۔

قال ۔ فصل چہارم بیان مین اون آیتون کے جن سے جہت فوق خدا کا خلق
پر ثابت ہے۔

اقول ۔ حق سبحانہ تعالی و تقدس کا فوق عرش یا فوق عباد کے ہونا تو نصًا ثابت
ہے اور ایک اعتبار سے خلق پر بھی اوسکی فوقیت مسلم ہے مگر اس فوق کے ساتھہ

جہت کی قید تفریع ہے اور یہہ بدعت ہے کیونکہ قولہ تعالی وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ
یا حدیث ثم اللہ فوق ذالک مین تو جہت کا لفظ نہین ہے تو پہر خدا اور رسول
کے کلام مین اپنے طرف سے ایک شاخ کے نکلنے کا ذکر کو حق ہی کیا ہے
حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور اون کے بعد جسقدر حفاظ حدیث تھے اونہونے
اوسی لفظ فوق کو نقل کیا تھا جو آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا تھا
اور کبھی کسی نے اس لفظ فوق کے نقل کرتے وقت اپنے طرف سے جہت کی
تاویل کرکے بھی نہین پہونچایا ہے تو بخلاف اوسکے عمل اور علم کا دعوے
خدا محفوظ رکھے ۔

جاننا چاہیئے کہ وضع لغت عرب مین لفظ فوق کے دو احتمال ہین ایک فوقیت مکانی
جو دو جسمون مین نسبت کے اعتبار سے مشترک ہے یعنے ایک اوپر ہوتا ہے اور
دوسرا نیچے ہوتا ہے اور اوپر وہ ہے جو نیچے والے جسم کے سر کے جانب ہوتا ہے
پہر جو چیز کہ اوس کے پیر کے جہت سے متصل ہے تو اوس کو تحت کہتے ہین دوسری
فوقیت رتبی ہے جسکا اطلاق محض رتبہ کی فوقیت کے اعتبار سے ہوتا ہے
جیسے کہ کہتے ہین **السلطان فوق الوزیر** یعنے وزیر پر سلطان کی فوقیت
سے رتبہ کی فوقیت مراد ہے جو علو معنوی ہے نہ یہہ کہ فوقیت مکانی ۔
اب یہہ بات ثابت ہوگئی کہ زبان عرب مین لفظ فوق کا اُنہین دو معنون مین
مستعمل ہے یعنی فوقیت مکانی و فوقیت رتبی لیکن حق سبحانہ تعالی و تقدس
کی تنزیہہ و تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی تو یقیناً باطل ٹھری کیونکہ
فوقیت مکانی اوسپر محال ہے جو جسم نہو اور جسم مین عارض ہو تو اب فوقیت

ربتی یعنے علو معنوی ہی ثابت و متعین ہو گئی جیسا کہ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ
مین ہے پس یہہ فوقیت بعینہ اس قبیل کی ہے جیسا کہ حاکم کا رتبہ فوق محکوم ہوتا
ہے یا قاہر کو اپنے مقہور پر فوقیت حاصل ہے پس اسکو خوب سمجھو۔

قال - آیت اول سورہ بقر مین ہے قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاۗءِ
ہم دیکھتے ہین پہر پہر جانا تیرے منہہ کا آسمان مین یعنے طرف آسمان کے جلالین
وغیرہ مین لکھا ہے فی جہۃ السماء فتح الرحمن مین در جانب آسمان موضح القران
مین نماز مین آسمان کے طرف نگاہ کرتے شاید فرشتہ حکم لاتا ہو کعبہ کی طرف
کا انتہی طرف و جانب و جہت کے ایک معنی ہین۔

اقول - اس آیت مین حق سبحانہ تعالی کے فی السماء ہونیکا تو کوئی ذکر ہی نہین ہے
البتہ آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کا آسمان کے طرف دیکھنا اس بات کو ہرگز
ثابت نہین کرتا کہ حق سبحانہ تعالی بالذات بجہت فوق سماء ہی مین ہے بلکہ آپکا
آسمان کے طرف نگاہ کرنا گویا جبرئیل علیہ السلام کا انتظار تھا جیسا صاحب تفسیر
موضح القرآن نے اسطرف اشارہ کر دیا ہے کیونکہ نزول وحی کا سماوات کی
جہت سے ہوتا تھا پس جبرئیل علیہ السلام کا آسمان کی جہت سے آپ پر وحی
کا لانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ لوح محفوظ جو مصدر وحی الہی ہے وہ فوق سماوات
کے عرش پر ہے۔

قال - آیت دوم آل عمران مین ہے اِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيْسٰٓى اِنِّىْ مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ
اِلَيَّ جب کہا اللہ نے اے عیسی مین تجھکو پہیرونگا اور اٹھا لونگا اپنے طرف فتح الرحمن
مین ہے بردارندہ توام بسوے خود سوے اور جہت کے ایک معنی ہین فارسی عربی

کا فرق ہے مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عیسیٰ کو بعد معراج
مین دوسرے آسمان پر پایا یہہ تصدیق ہے آیت کی جس سے جہت فوق ثابت ہے
اور آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے اوپر ہے نہ زمین کے نیچے کہا اللہ تعالی
نے وَبَنَیْنَا فَوْقَکُمْ سَبْعًا شِدَادًا

اقول۔ اس آیت سے وہ حصر کہان ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالی جلشانہ بالذات
جہت فوق آسمان ہی پر ہے بلکہ سب جہت اوسی کے ہین کما قال اللہ تعالے
وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اع ۱۴۔
البتہ اس آیت سے عیسیٰ علی نبینا و علیہ السلام کا رجوع اللہ کے طرف ثابت ہوتا ہے
ایک عیسیٰ کا کیا ذکر ہے بلکہ کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ اِلَیْنَا تُرْجَعُوْنَ ا ع ۲
یعنے اللہ تعالی و تقدس کے پاس رجوع کرنے کی تخصیص حضرت عیسیٰ علی نبینا و علیہ السلام
کی ہی نہین ہے بلکہ ثُمَّ اِلٰی رَبِّکُمْ مَرْجِعُکُمْ ۲ ر ع ۲۵ کا حکم عام ہے یہان رجوع
و رفع کا مفہوم واحد ہے کیونکہ عیسیٰ علی نبینا و علیہ السلام کے رفع مین اوپر کے
طرف جانا ثابت ہوتا ہے اسیطرح رجوع مین بھی وہی رفع ثابت ہوتا ہے جیسا کہ عیسیٰ
علی نبینا و علیہ السلام نے معراج مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرمایا تھا کہ
اِرْجِعْ اِلٰی رَبِّکَ سے قطع نظر اس کے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نزدیک جمیع ارواح
کا رفع ہونا اور رجوع کرنا ہر دو ایک معنی مین نقلاً بھی وارد ہے۔
پھر اب رجوع کیجئے حضرت عیسیٰ کے رفع کے طرف کہ اونکو اللہ تعالی نے اپنے طرف اٹھا لیا
یا بلا لیا کما قال اللہ تعالی بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْهِ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان
پر تشریف رکھتے ہین جیسے کہ حدیث معراج مین مسلم نے روایت کی ہے حالانکہ یہہ

ثابت شدہ امر ہے کہ جنت و دوزخ موجود ہین اور مقام جنت کا زیر عرش و بالاے سموات ہے اور مقام دوزخ کا اسفل السافلین یعنے ارض السفلے ہے اَلْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ وَالنَّارُ فِي الْاَرْضِ (الدیلمی) پس اس صورت مین تمام ارواح اہل جنت و اہل نار کا رجوع آسمان دویم پر اللہ تعالی کے پاس صحیح نہین ہوسکتا حالانکہ وَاِلَی اللّٰہِ مَرْجِعُکُمْ جَمِیْعًا ع ۲ منصوص ہے یہان کچھہ خیال شریف مین آیا کہ باہم منقولات مین اسقدر تعارض کیون پیدا ہوگیا اسی سبب سے کہ آپکا استدلال خود بے ڈہنگا اور بے تکا تھا۔

قطع نظر اس کے اس آیت کو یہان لانیسے آپکا اصل مقصود یہہ ہے کہ حق سبحانہ تعالی بجہت فوق آسمان پر ہے اور وہ بھی اس دلیل سے کہ حق سبحانہ تعالی نے حضرت عیسی علیہ السلام کو اپنے طرف اٹھالیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے شب معراج مین عیسی علیہ السلام کو آسمان دویم پر دیکھا جس سے اس آیت کی بھی تصدیق ہوگئی کہ بیشک عیسی علیہ السلام کو اللہ تعالی نے اپنی طرف اٹھالیا ہے تو بس ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالی آسمان دوم پر ہے چونکہ آسمان ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہے لہذا اللہ تعالی بھی ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہوا اگرچہ آسمان کی فوقیت بدیہی ہے تاہم آپنے بکمال مہربانی اسکو نصاً بھی ثابت کیا ہے جسکو ہم بھی تسلیم کرتے ہین بلکہ اوس کے ساتھہ اوس دعوی کو بھی قبول کرتے ہین کہ اللہ تعالی آسمان دویم پر بھی ہے تو پھر فرمائے کہ آخر اوس پہلے دعوی کا کیا انجام ہوگا۔ جو آیات و احادیث و اقوال اہل علم کے ذریعہ سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کا بالذات عرش ہی کے اوپر بجہت فوق ہونا ثابت

کرنا چاہا تھا اگرچہ پہلا دعوی ہی بے بنیاد تھا مگر خیر کر چکے تھے آخرکار نباہ نہ سکے الحمد للہ علی ذلک ۔

قصور معاف حق سبحانہ تعالی وتقدس کے بالذات علی العرش ہونیکے دعوی کے ساتھ عقلی ونقلی سب طرح کے دلایل پہلے پیش کر چکے ہین اور انہین عقلی ونقلی دلایل سے حق سبحانہ تعالی کے بالذات علی السماء ہونیکا دوسرا دعوی آپکا باطل ٹھہر چکا ہے تو نا گزیر اب یہہ کہنا پڑیگا کہ علی العرش تو ذاتاً ہے اور علی السماء علماً ہے حالانکہ آپ ہی کے قول سے علم کے ساتھہ سماء کی قید باطل ٹھہرتی ہے کیونکہ آپ ہی کہہ چکے ہین کہ وہ فوق عرش بالذات ہے اور علماً سب چیزون کے ساتھہ ہے خیر ہم اس تاویل کو بھی مان لینگے کہ اللہ تعالی جلشانہ علماً علی السماء ہے تو پھر رَافِعُكَ اِلَیَّ اور بَل رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْهِ کے استدلال سے آپکا یہہ دعوی بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے نہ علم غرض خود آپ ہی کے مختلف ومتناقض دعوؤن نے تمام دلیلون کو بگاڑ دیا خوب غور کیجئے ۔

یہہ جو کہا گیا کہ آسمان بالاتفاق عقل ونقل وحس کے اوپر ہے نہ نیچے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہان صرف اپنے حس ہی پر اعتماد کر کے علم ہیئت وجغرافیہ سے قطع نظر کیا ہے کیونکہ زمین کی شکل کروی ہے اور وہ آسمان کے لئے مثل مرکز کے ہے یعنے چارون طرف سے زمین پر آسمان بالکل محیط ہے لہذا ہر نقطہ زمین سے ہر طرف آسمان کا فصل وبُعد متساوی ہے اور ہندوستان کی آبادی جس سطح زمین پر واقع ہے تقریباً اوس کے مقابل پائین کے جہت مین امریکہ کی آبادی واقع ہے لہذا جیسے کہ ہندوستانیون کے سر پر جہت

فوق آسمان ہے اسیطرح امریکہ والونکے سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے لہذا
حق سبحانہ تعالی فرمایا ہے کہ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا کیونکہ یہہ خطاب عموماً ہی
جسکے حکم مین تمام روے زمین کے لوگ داخل ہین لیکن باعتبار تخصیص یعنے
ایک جہت کی نسبت سے دیکہا جاتا ہے تو ہندوستانیون کے اوپر سر کے
جہت فوق پر بھی آسمان ہے اور پیر کے جہت تحت مین بھی آسمان ہے تو پہر وہ
دعوی باطل ہوگیا جو بالاتفاق آسمان نیچے ہونے کا کیا گیا تھا غرض اس
جگہہ یہہ ایک بے ضرورت تقریر ہے۔

قال۔ آیت سیوم سورۂ نسا مین ہے بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ بلکہ اٹھا لیا اوسکو
خدا نے طرف اپنے فتح الرحمن مین ہے بلکہ برداشت اور اخذ السبے خود انتہے
حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اٹھانا طرف فوق کے تھا جو مقابل تحت ہے نہ کسی
اور طرف رفع لغت عرب مین اوپر ہی کے طرف اٹھانیکو کہتے ہین مقابل خفض کے

اقول۔ اگر یہان الیہ کی ضمیر اللہ کے طرف فی السماء لیجاوے تو آیہ کریمہ
وَمَنْ يُخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ مین بھی یہہ ہجرت علی الارض
اللہ ہی کے طرف مراد لینی ہوگی حالانکہ یہہ ہجرت جسکو اللہ تعالی نے اپنے طرف
فرمایا ہے درحقیقت وہ مدینہ منورہ کی طرف تھی پس جس طرح کہ یہان الی اللہ
سے مدینہ منورہ مراد ہے اسیطرح وہان الیہ سے آسمان مراد ہے اور اس سے
بھی اوس ذات مطلق کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے یا آنکہ عیسی علی نبینا وعلیہ السلام
کا رفع اللہ سبحانہ تعالی کے پاس ہونے سے اوس ذات مطلق کا بجہت فوق علی السماء
مقید ہوجانا لازم نہین آتا بلکہ علی السماء کے ثبوت سے تو علی العرش کی قید مکانی

باطل ہوجانے سے بھی مطلقیت حاصل ہوجاتی ہے۔ پس اس صورت مین
حضرت عیسی کا رفع آسمان دوم پر حق سبحانہ کے پاس فرض کرنے سے اوس کی
ذاتی مطلقیت مین تو کوئی قید مکانی لازم نہین آتی بلکہ باوجود علی العرش وفوق
سما کے ثبوت کے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید باطل ہے
جیسا کہ ہم اسی فصل کے عنوان مین ثابت کر چکے ہین۔
یہہ جو کہا گیا ہے کہ رفع طرف فوق کے تھا جو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف
سلمنا یہہ رفع جہت فوق ہی کے طرف تھا جو مقابل تحت ہے مگر اس آیۃ کے
فوق و تحت کے مقابلہ سے آپکا یہہ منشا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح فوق کے لئے
جہت مکانی کی حاجت ہے اسی طرح تحت مین بھی جہت مکانی کی ضرورت ہے حالانکہ
ہمنے ثابت کر دیا ہے کہ کلام عرب مین فوق کا لفظ رتبی فوقیت پر بھی بولا جاتا ہے
کہ جسمین مکانی جہت پائی نہین جاتی جیسا کہ حق سبحانہ تعالی نے فرمایا ہے کہ
اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیٖۤ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا ع ۳ - اس کا
ترجمہ موضح القران مین ہے کہ بیشک خدا تعالی نہین شرماتا کہ بیان کرے مثل
کوئی مچھر کی جو ذرہ سا ہی یا اوس سے بڑے کی جو مکھی یا مکڑی ہو فقط یہان جو کہ
مکھی اور مچھر کی باہمی نسبت کے اظہار کے لئے لفظ فوق کا لایا گیا ہے کیا اسمین
بھی وہ جہت مکانی پائی جاتی ہے ؟ ہرگز نہین کیا مچھر پر مکھی کی فوقیت کا مفہوم
اس مثال قرانی سے یہہ ثابت ہوتا ہے کہ مچھر تو تلے اور نیچے کے جہت مین ہے
اور مکھی اوس کے سر کے جانب اوپر کی جہت مین کسقدر فاصلہ پر ہے حالانکہ
یہہ غلط ہے پس جبکہ اس قسم کی فوقیت مین جہت مکانی کی حاجت نہین ہوتی ہے

تو سمجھیے کہ اس فوق کے مقابل کے تحت مین بھی جہت مکانی کی حاجت نہین ہوتی
ہے جیسا کہ اس فوق کے مقابل تحت مین بھی جہت مکانی کی حاجت نہین ہوتی
ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالی فرماتا ہے ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلاً لِّلَّذِیْنَ کَفَرُوا امْرَاَۃَ
نُوْحٍ وَّامْرَاَۃَ لُوْطٍ کَانَتَا تَحْتَ عَبْدَیْنِ مِنْ عِبَادِنَا الصَّالِحِیْنَ ع ۲۰
یعنے مثل بیان کرتا ہے اللہ واسطے اون لوگون کے جو کافر ہوے نوح نبی علیہ السلام
کی عورت کی - اور لوط نبی علیہ السلام کی عورت کی یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالی
احوال اون نبیون کے بی بیون کا کافرون کے واسطے جو تہین وہ دونون
عورتین تحت دو بندون نیک بخت ہمارے کے انتہی - پس کیا یہان بھی تحت
کی وہی معنی ہین جسمین جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہین بلکہ اس مثال
مین بھی وہی رتبی تحتیت مراد ہے جیسے کہ مثال بالا مین رتبی فوقیت مراد تھی
کہان سے معلوم ہوا کہ یہہ رفع مقابل خفض کے ہے اور پھر یہہ دعوی کیا گیا
کہ رفع لغت عرب مین اوپر ہی کے جانب اٹھانیکو کہتے ہین جس سے مراد فوقیت
مکانی ہے - حالانکہ کلام مجید جو افصح الفصحا و محک امتحان جمیع کلام بلغا ہے
اس دعوی کے مخالف ہے کما قال اللہ تعالی نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَآءُ وَ
فَوْقَ کُلِّ ذِیْ عِلْمٍ عَلِیْمٌ ۱۳ع ۳ یعنے جسکا مرتبہ چاہتا ہون بلند کرتا ہون
اور اوپر کرتا ہون ہین سب عقلمندون سے عقلمند اور دانا (موضح القرآن)
کیا یہان درجہ کی رفعت اور ایک علم والے پر دوسرے علم والے کے فوقیت
مین بھی وہی جہت مکانی متصور ہو سکتی ہے ؟ ہرگز نہین پھر ارشاد فرماتا ہے
یَرْفَعِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَالَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ع ۲

یعنے بلند کرتا ہے اللہ درجے بہشت مین اون لوگون کے کہ ایمان لائے ہین تم مین سے اور اٹھاتا ہے اون لوگون کو دئے گئے ہین علم یا ایمان درجہ بلند درجون مسلمانون جاہل سے اسواسطے کہ مسلمان عالم بزرگ ہے ہر مسلمان جاہل سے (موضح القران) کشف الاسرار مین آیا ہے کہ ابن مدعوسے روایت ہے کہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کو خواب مین دیکھا مین نے کہا خبر دے مجھکو اوس عمل سے کہ بہترین اعمال کا ہے تو ساتہہ اوس عمل کے مشغول ہون مین کہا کہ کوئی درجہ بلند زیادہ علماؤن سے نہ دیکھا مین نے یہہ خواب موافق آیت بالا کے ہے کہ علماء دین کو درجہ بڑا ہے انتہی تو کیا کسی مسلمان جاہل پر مسلمان عالم کی رفعت کی نسبت اب بھی اوسی جہت مکانی کا خیال صحیح ہوسکتا ہے ہرگز نہین اور پہر ارشاد فرماتا ہے ھُوَ الَّذِیْ جَعَلَکُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَکُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ مع ۷ اوسکا حاصل یہہ ہے کہ بعض خلیفون کا مرتبہ بعض خلیفون پر بڑہا ہے یعنے سب خلیفے یکسان نہین ہین شان وشوکت و مال و دولت و حشمت مین (موضح القرآن) تو صاف ظاہر ہے کہ یہان ایک خلیفہ کی فوقیت و رفعت دوسرے خلیفہ پر باعتبار مرتبہ و درجہ کے ہے جسمین جہت مکانی کو کوئی دخل نہین ہوتا تو پہر فرمائے کہ معنی رفع کے نسبت جو حصر کے ساتہہ یہہ کہا گیا تھا کہ لغت عرب مین اوپر ہی کے طرف اٹھانے کو کہتے ہین پس کیا یہہ دعوی جانکر کیا گیا تھا یا بغیر جانے ہوے حکم تھا۔

قال آیت چہارم سورۂ انعام مین ہے وَھُوَ الْقَاھِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ وَیُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَۃً ترجمہ اسکا فتح الرحمن مین یون کیا ہے بلکہ اوست غالب بالای بندگان می فرستد بر شما ملائکہ نگاہبان انتہی فوق اسجگہ بھی جہت ہے نہ بمعنی سلطے کے اگر بمعنی علی

ہوتا تو ترجمہ اوسکا بر آتا نہ بالا دوسرے بہیجنا فرشتون کا دلالت کرتا ہے اسی پر
اور یہہ آیت اس سورہ مین دو بار آئی ہے۔

اقول چونکہ مقام ملائکہ علی السماء ہے لہذا جہت سماء سے بندون پر ملائکہ کا ارسال
بھی اوسکے قہاریت کی ایک شان ہے کیونکہ اس آیت مین قاہر کے ساتھ
لفظ فوق کا اوس فوقیت پر صاف طور سے دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر
حاصل ہے اور یہہ رتبہ ہی کی فوقیت ہے چنانچہ کہا ہے بیہقی نے اپنے سند
سے حدیث کیا ہم سے فراء نے بیان مین قول اللہ تعالی کے وَھُوَ الْقَاھِرُ
فَوْقَ عِبَادِہٖ کہا ہر چیز جو قاہر ہوئی کسی شے پر وہ مستعلی یعنے برتری ہے اوسکو
اوسپر اور حافظ سیوطی نے اتقان مین کہا ہے کہ صفت فوقیت کی اللہ تعالی کے
قول وَھُوَ الْقَاھِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ اور یَخَافُوْنَ رَبَّھُمْ مِّنْ فَوْقِھِمْ مین مراد اس فوقیت سے
علو ہی بغیر جہت کے اور کہتا تہا فرعون وَاِنَّا فَوْقَھُمْ قَاھِرُوْنَ اور بیشک نہین ارادہ کیا وہ علو مکانی کا
صاحب فتح الرحمن نے اوست غالب جو لکہا ہے لفظ غلبہ کا خود دلالت کرتا ہے
مغلوب پر غالب کی فوقیت رتبی پر کیونکہ قاہر کا غلبہ مقہور پر بلحاظ صفت قہاریت
قاہر کے ہی نہ بجہت فوقیت مکانی کے بلکہ فوقیت مکانی مین فیمابین بعد و فصل کا
واقع ہونا منافی غلبہ ہے کیونکہ باوجود حاصل ہونے مکانی فوقیت کے اگر صفت
قہاریت کی درمیان نہ ہو تو پہر قاہر کو اپنے مقہور پر کبھی غلبہ حاصل نہو سکیگا۔
لہذا قاہر کو اپنے مقہور پر غلبہ حاصل ہونیکے لئے مکانی فوقیت کی کچہہ حاجت نہین ہے
بالغرض اگر بیان فوقیت رتبی سے قطع نظر کیجاوے تو اس آیت سے حق سبحانہ
تعالی کی فوقیت مکانی بندون پر ثابت نہو سکیگی کیونکہ اوسکی ذات علی العرش

ہے لہذا عرش کی فوقیت سے بندون کی تخصیص باطل ہوتی ہے کیونکہ عرش فوق جمیع اشیا ہے اگر یہہ فوقیت عباد کی عرش کے فوقیت کے سوا ہے تو حق سبحانہ تعالی کے لئے اور بہتیرے مکان ثابت ہوجاوینگے کیونکہ فوق سے مطلقاً جہت مکانی کا دعوی آپ کرچکے ہین اور جس کے ثبوت مین فتح الرحمن سے یہہ دلیل بھی پیش ہوچکی ہے کہ انہون نے فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھہ کیا ہے جو بمعنی جہت کے ہے یاد رہے کہ اس جگہہ فتح الرحمن مین بالا کے ساتھہ ترجمہ کرنا آپکے لئے کچھہ بھی مفید نہین ہوسکتا کیونکہ فتح الرحمن ہی مین فوقیت رتبی کے معنون مین بھی لفظ فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھہ بمعنی علی کیا گیا ہے جیسا کہ اس آیت مین ہے کہ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۱۳ع ۳ یعنے بالائے ہر خداوند دانش دانائے ہست اسی طرح عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ ۱۴ع ۱۸ مین فتح الرحمن مین فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھہ آیا ہے جو بمعنی علی کے ہے پس اس سے متحقق ہوگیا کہ زبان فارسی مین لفظ بالا کا فوقیت رتبی پر بمعنی برتر کے بھی برابر بولا جاتا ہے چنانچہ یہہ کہتے ہین کہ وزیراز کوتوال بالاتر بلکہ ایک حاکم کے اوپر جو دوسرا حاکم ہوتا ہے تو اوسکو حاکم بالا بولتے ہین اور اوس کے نسبت بالادست کا محاورہ بھی جاری ہے اور یہہ بلحاظ رتبہ ہی کے ہے امیر خسرو

ع ہر چند وصفت میکنم لیکن ازان بالاتری ٭

پس اس صورت مین آیت چہارم مین فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھہ کیا جانے سے حق سبحانہ تعالی کے نسبت جہت مکانی تو ہرگز ثابت نہین ہوسکتی۔ اور نہ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً یعنے فرشتون نگہبان کا بھیجنا اوس ذات مطلق کے بجہت فوق ہونے پر کوئی دلیل ہوسکتی ہے کیونکہ اگر من السماء لفظ ارسال ملائکہ کا بھیجنے والے کے علی السماء ہونے پر

دلالت کرتا ہے تو پہر آیہ کریمہ فَاَرۡسَلۡنَا عَلَیۡهِمۡ رِیۡحًا صَرۡصَرًا ۲۴ ع ۱۵- اور نیز اِنَّا اَرۡسَلۡنَا اِلَیۡکُمۡ رَسُوۡلًا ۲۹ ع ۱۲ مین بہی بہیجنے والیکے علی الارض ہونے پر کافی دلیل سمجہی جاسکے گی-

یہان یہہ بہی یاد رہے کہ اس ارسال رسل مین وہ جہت مکانی متصور نہین ہے جو ملائکہ کے ارسال مین بوجہ اونکا مقام علی السماء ہونیکے گمان کیا گیا تہا-

قال- آیہ سیم سورہ اعراف مین ہے ثُمَّ لَاٰتِیَنَّهُمۡ مِّنۡۢ بَیۡنِ اَیۡدِیۡهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ اَیۡمَانِهِمۡ وَعَنۡ شَمَآئِلِهِمۡ پہر آؤنگا اون کے آگے سے او پیچہے سے اور داہنے سے اور بائین سے یعنے ہر جہت سے سوا جہت فوق کے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا شیطان نے چار جہت اپنے آنیکے بیان کئے یہہ نکہا کہ اونکے اوپر سے آؤنگا اسلئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالی اون کے اوپر ہے اور قتادہ نے کہا شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہین آتا اوسکو قدرت نہوئی کہ تجہ مین اور خدا کی رحمت مین حایل ہوا تہی-

اقول- چونکہ اس آیت مین صرف چار جہت یعنے آگے[۱] و پیچہے[۲] و داہنے[۳] و بائین[۴] سے شیطان کے آنیکا ذکر ہونیکے وجہہ سے یہہ استدلال کیا گیا ہے کہ جہت فوق مین چونکہ اللہ تعالی ہے لہذا شیطان نے جہت فوق سے اپنے آنیکا ذکر نہین کیا فقط حالانکہ کل جہت چہہ ہین جنمین سے چار جہت سے تو اپنے آنیکا شیطان نے ذکر کیا ہے مگر باقی کے دو جہت تحت و فوق سے آنیکا ذکر نہین ہوا ہے جبکہ جہت فوق سے آنیکا ذکر نہین کرنیکی وجہ حق سبحانہ تعالی ہی کے ہونیکی ہے تو پہر کیا وجہ ہے کہ جہت تحت سے شیطان نے آنیکا ذکر نہین کیا- اوسکا سبب حدیث

قطع نظر
شیطان نے آپکا ذکر نہین کیا۔ اور سکا سبب حدیث دلو تو نہین ہے ہے
اسکے جہت فوق سے شیطان کے نہ آنیکی وجہ جبکہ یہی ٹھہری کہ وہان اللہ تعالے ہے
تو پھر روبرو کے جہت سے بھی شیطان کو نہ آنا چاہیئے تھا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فَاِنَّ اللّٰہَ قِبَلَ وَجْھِہٖ اِذَا صَلّٰی (متفق علیہ)
پس بہ تحقیق اللہ اوس کے منہہ کے طرف ہے جب نماز پڑہے ہے۔ اگرچہ یہان قید
صلواۃ کی لگائی گئی ہے مگر شیطان نے تو اپنے آنیکا ذکر مطلقاً کیا ہے جس سے
حالت صلواۃ مین بھی اوسکا آنا ثابت ہوتا ہے بلکہ حالت نماز ہی مین اوسکو
اپنی کارگذاری کا بڑا موقع ہے۔
پس اس سے ثابت ہوگا کہ شیطان کا اوپر کے جہت سے آنیکا ذکر نکرنا حق سبحانہ
تعالی کے جہت فوق ہی مین ہونے پر کوئی دلیل نہین ہوسکتی بلکہ قتادہ رحمہ
کی یہہ توجیہ کسیقدر چسپان ہوسکتی ہے کہ (شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا
ہے مگر اوپر کے طرف سے نہین آتا اوسکو قدرت نہوئی کہ تجہہ مین اور خدا کی
رحمت مین حایل ہو) کیونکہ الرحمٰن وعلی العرش استوی ثابت ہے لہذا رحمت
کا نزول بھی فوق سے ہوتا ہے لیکن اس سے ذات مطلق کا قید جہت فوق
مین لازم نہین آتا قابل افسوس ہے اون لوگون کی فہم و فراست کہ جنہون
نے حق سبحانہ تعالی کو تو ایک جہت مین مقید کیا اور شیطان ملعون کے لئے
چارون جہت کی وسعت دیدی۔
اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہہ تاویل کہ شیطان نے (یہہ نکہا کہ او نکے
اوپر سے آونگا اسلئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالی اوس کے اوپر ہے) اوسکی سند کا

ذکر نہین کیا گیا ہے اگرچہ عبد بن حمید و ابن جریر ولالکائی نے سنۃ مین زیر آیت بالا ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہہ روایت کی ہے کہ قال لم یستطع ان یقول من فوقھم وفی لفظ لان الرحمۃ تنزل من فوقھم یعنے اس روایت مین بھی افتادہ ہی کی توجیہ کی تائید ہوتی ہے یعنے بسبب نزول رحمت الہی کے فوق سے شیطان نہین آسکتا لیکن اس روایت مین ابراہیم بن الحکم بن ابان ضعیف ہے بیان کیا اوسکو امام ذہبی نے کتاب علو مین واللہ اعلم۔

قال۔ آیت ششم سورہ نحل مین ہے یخافون ربھم من فوقھم ڈر رکھتے ہین اپنے رب کا اوپر سے موضح القرآن مین ہے کہ ہر بندے کے دل مین ہے کہ میرے اوپر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے۔ انتہی۔

اقول۔ تفسیر موضح القرآن مین تو یہہ لکھا ہے کہ ہر بندہ کے دل مین ہے کہ میرے اوپر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے) خیر مقہور کا آپ کو قاہر کے نیچے سمجھنا جہت مکانی کو ثابت نہین کرتا کیونکہ قاہر کی فوقیت باعتبار اوس کے غلبہ قدرت و عظمت کے ہے اور مقہور کی تحتیت بنظر اوس کے عجز و ذلت کے ہی چنانچہ ذلت و شرمندگی کے حالت مین آنکھہ کے نیچے ہونیکا محاورہ اردو کا ہے اور مولانا رفیع الدین صاحب نے آیہ کریمہ امرأت نوح وامرأت لوط کانتا تحت عبدین کے نیچے یہہ لکھتے ہین کہ عورت نوح کی اور عورت لوط کی تھین دونون نیچے دو بندون کے تو بس افسوس ہے کہ اون دونون عورتون کا اپنے آپکو اون دونون مردون کے نیچے سمجھنے کا مطلب تو یہہ نہین ہوسکتا جو آپنے اپنے نیچے ہونیکا مطلب سمجھا ہے خیر اگر آیت بالا مین اللہ تعالی کی فوقیت سے جہت مکانی مراد ہوتی تو فتح الرحمن

مین مولانا ولی اللہ محدث دہلوی اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیْدًا ؕ
ع ۲ کا ترجمہ یُّہ فرماتے کہ ہر آئینہ خدا ہست بر ہمہ چیز حاضر -
المحاصل - اوس آیت کی تفسیر موضح القرآن مین اس طرح ہے کہ ڈرتے ہین فرشتے
اپنے پروردگار سے کہ ایسا نہو جو عذاب آوے اوپر وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ
اور کرتے ہین جو حکم اوپر ہوتا ہے انتہی یعنے ہر حکم الٰہی کو وہ بجالاتے ہین جو عرش
کے اوپر لوح محفوظ سے اوپر اوترتا ہے کیونکہ وہ نہین جانتے کہ کیا حکم ہوتا ہے
لہذا وہ اپنے رب سے ہمیشہ ڈرتے رہتے ہین بلکہ بحکم وَھُوَ الْقَاھِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ
یہہ انکا خوف اپنے رب سے بلحاظ اوس کے ربوبیت وصفت قہاریت کی فوقیت
کے جہت سے ہے جو رب کو مربوب پر اور قاہر کو اپنے مقہور پر حاصل ہے -
واحدی نے لکھا ہے کہ اس آیت مین دو قول ہین اول یہہ کہ آیت مین مضاف
(عقاب) محذوف ہے یعنے یَخَافُوْنَ عِقَابَ رَبِّہِمْ مِنْ فَوْقِہِمْ کیونکہ اکثر
عذاب مہلک اوپر ہی سے نازل ہوتا ہے - دوسری معنی یہہ ہین کہ اللہ تعالی
جبکہ موصوف ہے صفت متعالی و علو رتبت کے ساتھہ قدرت مین تو بہتر ہے
کہ اس طرح کہا جاوے کہ مِنْ فَوْقِہِمْ تاکہ دلالت کرے کہ وہ اعلی مرتبہ قادرین
مین ہے یہی معنی ہین ذٰلِکَ مَخَافَتَ الْاِجْلَالِ کے جو قول ابن عباس
رضی اللہ عنہما کا ہے جنکو مجاہد نے روایت کی ہے اور اختیار کیا ہے اسکو زجاج
نے اور کہا کہ ڈرتے ہین وہ اپنے رب سے جیسا ڈرہو جلال والونکا اور دلالت کرتا
ہے صحت پر اس معنی کے قول تعالی وَھُوَ الْقَاھِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ وقولہ تعالیٰ
اِخْبَارًا عَنْ فِرْعَوْنَ - وَاِنَّا فَوْقَہُمْ قَاھِرُوْنَ ۹ ع ۵ -

قال - آیت ہفتم سورۂ مریم مین ہے وَرَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا اٹھا لیا ہمنے اوسکو اونچے مکان پر فتح الرحمن مین ہے یعنے بر آسمان انتہی موضح القرآن مین ہے حضرت سے ملے تھے معراجکی رات آسمان پر انتہی جلالین مین ہے کہ وہ زندہ ہین چوتھے یا چھٹے یا ساتوین آسمان پر یا جنت مین انتہی جنت بھی آسمان پر ہے نزدیک سدرۃ المنتہی کے -

اقول قرآن مترجم مولوی رفیع الدین صاحب کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ ملک الموت اون سے (ادریس سے) آشنا تہا ایک بار آزمانیکو جان اونکے بدن سے نکلوائی پھر ڈالدی بہشت کی سیر مانگی پھر وہان رہگئے اللہ کے حکم سے حضرت سے ملے تھے معراجکی رات آسمان پر الخ - پس اس سے معلوم ہوا کہ مکان بلند جنت ہے جہان حضرت (ادریس) کا رفع ہوا موضح القرآن مین شاہ عبد القادر صاحب لکھتے ہین کہ اٹھا یا ہمنے ادریس علیہ السلام کو جگہہ بلند اور اونچے پر یعنے مرتبہ اونکا بلند کیا بسبب نبوت کے یا اونکو آسمان پر بلایا انتہی - شاہ صاحب نے یہان رفع سے مرتبہ کی بلندی مراد لی ہے اور مَكَانًا عَلِيًّا سے مقام نبوت کا تعبیر کیا ہے یعنے یہہ رفع حضرت ادریس علیہ السلام کا باعتبار رتبۂ اعلی نبوت کے ہے جسمین جہت و مکان کو مطلقاً دخل نہین ہوتا کیونکہ عَلِيًّا کا استعمال زبان عرب مین علو معنوی پر بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالے وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (سورۂ مریم) ترجمہ اسکا موضح القرآن مین ہے کہ بنائی ہمنے اونکی زبان سچ بولنے والی اور ذکر کرنیوالی بڑی اونچی یعنے اونکی بات سب کے اوپر رکھی انتہی پایمکان

بلند کے رفع سے آسمان ہی مراد لیجئے جسمین جہت مکانی ہے تو پھر اس سے آپکا کیا مطلب نکلے گا اور حضرت ادریس علیہ السلام کا رفع مکان بلند پر ہونے سے حقتعالے کی ذات مطلق کے نسبت قید جہت مکانی کی کہان سے لازم آجاویگی اگر مکانًا عَلِیًّا سے حق سبحانہ تعالی کا قیام گاہ مراد ہے تو آپ ہی کے قیاسی استدلال کے روسے وہ مقام چوتھا آسمان ہوگا یا چھٹا یا ساتوان آسمان یا جنت جو ساتوین آسمان کے اوپر نزدیک سدرۃ المنتہےٰ کے ہے۔ پس اس احتمال کے روسے تو حق سبحانہ تعالی کا ادن چارون مقامات مین ہونا جائز ٹہرتا ہے اور آیہ کریمہ بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ کے استدلال سے تو آپنے آسمان دویم حق سبحانہ تعالے کا ہونا ثابت کیا ہے اور حدیث نزول سے تو حق سبحانہ تعالی کا سماء دنیا پر اترنا آپکا مانا ہوا ہے تو گویا علی العرش سے سماء دنیا تک حقتعالی کا وجود مطلق مسلم ہوگیا پس یہہ بھی غنیمت ہے فالحمد للہ

قال - آیت ہشتم سورۂ سجدہ مین ہے يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ اِلَيْهِ فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗٓ اَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ تدبیر سے اتارتا ہے کام آسمان سے زمین تک پھر چڑہتا ہے اوسی کے طرف ایکدن مین جسکا اندازہ ہزار برس ہے تمہاری گنتی مین موضح القرآن مین ہے بڑے بڑے کام عرش سے مقرر ہوکر نیچے حکم اترتا ہے سب اسباب اوس کے آسمان سے جمع ہوکر بنجاتے ہین پھر ایک مدت جاری رہتا ہے پھر اوٹھہ جاتا ہے اللہ کے طرف دوسرا رنگ اترتا ہے - انتہی -

اقول - اس سے تو صرف اسقدر پایا جاتا ہے کہ جو امر فوق عرش لوح محفوظ سے

آسمان پر اترتا ہے وہ تفصیل پا کر آسمان سے نیچے اترتا ہے اور ایک مدت تک جاری رہتا ہے اور پھر اوس کے طرف وہ حکم اٹھ جاتا ہے تو بھلا اس سے اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید کہان لازم آتی ہے بلکہ امر الٰہی کا نزول و عروج حکمی و اضافی ہے نہ کہ حقیقی بمعنی جہت مکانی کے کیونکہ جب امر حکمی مین یہہ عروج مکانی جو لازمہ جسمی ہے پایا نہین جا سکتا تو پھر آمر و مدبر کے نسبت جہت کیونکر ثابت ہو سکیگا۔

قال۔ آیت نہم سورہ سبا مین ہے حَتّٰۤی اِذَا فُزِّعَ عَنۡ قُلُوۡبِهِمۡ قَالُوۡا مَاذَا ۙ قَالَ رَبُّكُمۡ ؕ قَالُوا الۡحَـقَّ ۚ وَهُوَ الۡعَلِىُّ الۡكَبِيۡرُ یہانتک کہ جب گھبراہٹ اوٹھا اون کے دل سے کہین کیا فرمایا تمہارے رب نے وے کہین جو واجبی ہے اور وہی ہے سب سے اوپر موضح القرآن مین ہے جب اوپر سے اللہ تعالیٰ کا حکم اترتا ہے آواز آتی ہے جیسے پتھر پر زنجیر فرشتے ڈر سے تھرتھراتے ہین انتہی اصل مین یہہ مضمون حدیث کا ہے۔

اقول۔ یہان بھی حکم الٰہی کی نزول کی شان مذکور ہے کیونکہ حکم کا نزول لوح محفوظ سے جو فوق عرش ہے ملایکہ مدبر عالم پر (جو الواح سفلی ہین) ہوتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق کا حصر لازم نہین آتا اگرچہ اسی قید جہت فوق کی غرض سے مترجم صاحب نے وَهُوَ الۡعَلِىُّ کا ترجمہ (وہی ہے سب سے اوپر) کیا ہے تاکہ عوام اس سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق ہی مین ہونا جانین لیکن کاش مترجم صاحب کبیر کی معنی بھی صغیر کے مقابلہ مین فرماتے تو سب سے اوپر بلند مکان کے لایق ایک بڑی موٹی چیز بھی عوام کے

ذہنوں مین ثابت ہوجاتی مگر چوک گئے افسوس تو یہہ ہے موضح القرآن مین جسکو مترجم صاحب بھی بہت کچھہ مانتے ہین وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ کا یہہ ترجمہ ہے (وہی خداے تعالی جو بہت اونچی ہے شان اوسکی بہت بڑی) ایس یہان شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ سے علو معنوی مراد لیا ہے نہ کہ علو مکانی كَمَا قَالَ الثَّعْلَبِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الرَّفِيعُ فَوْقَ كُلِّ خَلْقِهِ بِالتَّدْبِيرِ وَالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ لَا بِالْمَسَافَةِ وَالْمَكَانِ وَالْجِهَةِ انتہی یعنے ثعلبی نے اپنی تفسیر مین الْعَلِيُّ کی یہہ معنی لکھے ہین کہ بلند ہی اوپر تمام اپنے خلق کے تدبیر و قوت و قدرت کے ساتھہ اور نہین ہے یہہ علو ساتھہ مسافت و مکان وجہت کے وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ نَقْلًا عَنِ الْحَلِيمِيِّ فِي مَعْنَى الْعَلِيِّ أَنَّهُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ فِيمَا يَجِبُ لَهُ مِنْ مَعَانِي الْجَلَالِ أَحَدٌ وَلَا مَعَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْعُلُوُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ لَكِنَّهُ الْعَلِيُّ بِالْإِطْلَاقِ انتہی یعنے بیہقی نے حلیمی سے نقل کیا ہے کہ العلی کی وہ معنی ہے کہ نہین ہے فوق اوس کے کوئی اوس چیز مین جو واجب ہے واسطے اوس کے معانی جلال کے اور نہین ساتھہ اوس کے کوئی اس امر مین کہ ہو علو مشترک درمیان اللہ کے اور دوسرے کسی کے لیکن وہی علی مطلق ہے انتہی۔

قال۔ آیت دہم سورۂ فاطر مین ہے اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ اوس کے طرف چڑھتا ہے کلام ستھرا اور کام نیک اٹھا لیتا ہے اوسکو فتح الرحمن مین ہے بسوے او بالا میرو و سخن پاک عمل صالح بلند میکرد اندش خدا انتہی صعود و رفع اوپر کے طرف کو ہوتا ہے جسکا جہت

وعلو بہ کہتے ہین نہ اور کسی طرف ۔
اقول ۔ کلمہ طیب ایک امر حکمی ہے لہذا اوس کے صعود کے لئے مثل اجسام کے تحت سے فوق کے طرف نقل وحرکت مکانی وزمانی کی حاجت نہین ہوتی کیونکہ یہہ صعود یا رجوع امر حکمی ہے بلکہ جملہ امور کا رجوع بھی اللہ تعالی ہی کے طرف ہے وَإِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْأُمُوْرُ ع ۲ پس جیسا کہ اللہ تعالی کے طرف ان جملہ امور کا رجوع مکانی نہین ہے بلکہ حکمی ہے اوسیطرح کلمہ طیب کے صعود وعمل صالح کے رفع کا حکم بھی اضافی ہے بالفرض اگر ہم اس صعود ورفع کو مکانی ہی مان لین تو اس سے اوس ذات مطلق کو جہت فوق کی قید کہان سے لگ جاویگی ۔ اگر ہمارے پچھلے بیانات کو بغور دیکھا جاوے تو بالضرور دل تو مان جاویگا کہ **فوق ورفع وعلو** کی معنی جہت مکانی ہی مین منحصر نہین ہین بلکہ زبان عرب مین فوقیت رتبی وعلو معنوی کے معنون پر بھی جاری ہین قَالَ الْحَلَبِيُّ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الصُّعُوْدَ فِي الْكَلَامِ كَيْفَ يَكُوْنُ حَقِيْقَتًا مَعَ أَنَّ الْمَفْهُوْمَ فِي الْحَقَائِقِ أَنَّ الصُّعُوْدَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ فَلَيْسَ الْمُرَادُ إِلَّا الْقُبُوْلَ وَمَعَهٗ لَا حَدَّ وَلَا مَكَانَ انتہی کہا حلبی نے تحقیق کہ صعود کلام کا کس طرح ہوگا بمعنی حقیقی باوجود اس کے کہ مفہوم حقایق مین یہہ ہے کہ صعود صفات اجسام سے ہے پس نہین مراد مگر قبول اور اس کے ساتھہ نہین ہے حد ومکان ۔

قال ۔ آیت یازدہم سورہ مومن مین ہے يَا هَامَانُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا لَعَلِّيْ أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلٰى إِلٰهِ مُوْسٰى وَإِنِّيْ لَأَظُنُّهٗ كَاذِبًا بولا فرعون اے ہامان بنا میرے واسطے ایک محل شاید مین پہونچون

رستون مین آسمان کے پہر جہانک دیکہون موسیٰ کے معبود کو اور میرے اٹکل مین وہ جہوٹا ہی

اقول - موضح القرآن سورۂ قصص مین ہے کہ یہہ فرعون نے اوسوقت کہا جب موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام نے کہا کہ خدا آسمان کا اور ہے - سورۂ شعری مین اوسکا قصہ اس طرح ہے قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِيْنَ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ اَلَا تَسْتَمِعُوْنَ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ اٰبَائِكُمُ الْاَوَّلِيْنَ قَالَ اِنَّ رَسُوْلَكُمُ الَّذِيْ اُرْسِلَ اِلَيْكُمْ لَمَجْنُوْنٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ ۱۹ ع ۲ یعنے کہا فرعون نے کیا چیز ہے پروردگار عالم کا حضرت موسیٰ نے کہا کہ وہ پروردگار ہے زمین و آسمان اور ان چیزون کا جو درمیان اون دونون کے ہین اگر ہو تم یقین لانیوالے (مگر فرعون کو اسکا یقین نہوا یا اپنے حوالی کو اسکا یقین نہ دلانیکے لئے) فرعون نے کہا اپنے حوالی کے لوگون کو کہ کیا تم نہین سنتے کہ یہہ کیا جواب دیتا ہے (کیونکہ موسیٰ نے وَمَا رَبُّ الْعَالَمِيْنَ کے جواب مین رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا کہا تھا جسمین فرعون وغیرہ سب داخل تھے لیکن فرعون اپنے الوہیت کا دعوی کر چکا تہا اور یہہ کہہ چکا تھا کہ يَا اَيُّهَا الْمَلَاُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَيْرِيْ ۲۰ ع ۷ لہذا اوسکی الوہیت باطلہ کے دعوی باطل کو باطل کر سکنے کے لئے) حضرت موسیٰ نے فرمایا کہ وہ پروردگار تمہارے باپ دادے اگلے لوگون کا ہے (جس سے اوس کی الوہیت باطل ہو گئی کیونکہ جب اوس کے رب مجازی یعنے باپ کا رب حقیقی حق ہے تو فرعون کی الوہیت کا یہہ دعوی تو عین عبودیت ٹہرا تو پہر تعرض کی

راہ سے سامعین کے طرف رخ کر گئے) فرعون نے کہا کہ تمہارا پیغمبر جو تمہارے
طرف بھیجا گیا ہے البتہ دیوانہ ہے (حضرت موسیٰ کو فرعون نے دیوانہ اسواسطے
کہا تاکہ آپکی اس پر اثر تقریر کا اثر سامعین کے دلون پر ہوکر اپنی الوہیت کا انکار
نکر جاوین لیکن موسیٰ علیہ السلام اسکا مطلب سمجھ گئے تھے لہذا اوسکے الوہیت
کے دعوی کے ابطال اور خالق برحق کی ربوبیت کے اثبات کو سامعین کے
قلوب مین جمانے کے لئے) کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہ پروردگار
مشرق و مغرب کا اور جو کچھ کہ ان دونون کے درمیان ہے اگر تمکو عقل ہو
غرض اس قصہ مین تو کہین اسکا ذکر نہین کہ ہمارا رب آسمان پر ہے
ہان پہلے جواب مین آپنے رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ کہا تھا پھر دوسرے
جوابات مین اس پہلے ہی بیان کو عام کرتے گئے اور اس سر عمومیت کے
مفہوم کو ایقان و تعقل کے ساتھ مشروط کیا کیونکہ بوقت دعوت کے اگر کوئی
تخصیص کرتے یا اگر کوئی قید رَبُّ الْاَرْضِ کی بیان فرماتے تو علی الارض ہی
اوسکو ڈہونڈنے لگتا اور مثل قوم بنی اسرائیل کے فرعون بھی یہہ کہتا کہ لَنْ نُّؤْمِنَ
لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً ا ع ۶ کیونکہ فرعون اپنے زعم باطل مین اپنے آپ ہی
کو الہ ارض کا سمجھتا تھا لہذا وہ سما کے طرف چڑہنے کا ارادہ رکہتا تھا اور الہ موسیٰ
کے دیکھنے کا جھوٹا قصد کیا تھا کیونکہ موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام نے بلا قید عمومیت
کے ساتھ یہہ کہا تھا کہ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُّوْقِنِيْنَ
کیونکہ اس حرف شرط کے لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو بھی اسکے
یقین لانے مین شک تھا لہذا فرعون نے چالاکی کے ساتھ اس بیان عام کو

سماء کے ساتھہ مقید کرکے سماء پر چڑہنے کا قصد ظاہر کیا اور کہا فرعون نے
جیسا کہ سورۂ مومن مین ہے کہ لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ
یہان لعلّ حرف شک کا لایا اور اس اپنے شک کو کَاظُنُّہٗ کَاذِبًا کہکر
اپنی بات کو یقین کرنیکے طرف در پردہ اشارہ کیا یا بظاہر اپنے لوگون مین اس
قول موسیٰ مین سماوات کی قید کو جہوٹ پر محمول کرانیکا ارادہ کیا تھا کیونکہ
ساحرون نے ارض ہی پر آیت الٰہی کو دیکہہ کر الٰہ موسیٰ پر ایمان لایا تھا حالانکہ
موسیٰ علی نبینا علیہ السلام کا بیان بلا قید کے عام تھا لیکن فرعون نے اپنی
جہالت سے قید سماء کے ساتھہ الٰہ موسیٰ کا تلاشی علی السّماء ہوا اس امتحان مین
بھی وہ اسقدر جہالت کو کام مین لایا کہ سیڑہی کے ذریعہ سے اوس ذات مطلق
کو مقید پانا چاہا یہی وجہہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا علیہ السلام نے اول ہی
اس عمومیت ذات مطلق کی معرفت کو عقل کے ساتھہ مشروط کیا تھا یعنے مطلب
یہہ تھا کہ اگر عقل ہوتی تو اپنے رب کو یہین پاتا اور آسمان کے طرف اوسکو دیکھنے نہ جاتا

قال - کتاب تنزیہ الذات والصفات اور کتاب فرع ثابت اور کتاب علام الموقعین
مین لکھا ہے کہ یہہ فرعون نے اوسوقت کہا جبکہ موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام
فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگلے پیغمبر بھی یہی کہتے تھے
کہ خدا آسمان پر ہے نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے اور اگلے شریعتون مین بھی
یہی بات مقرر تھی -

اقول - موضح القرآن مین ہے کہ یہہ بات فرعون نے اوسوقت کہی جسوقت
حضرت موسیٰ نے کہا تھا کہ خدا آسمان کا اور ہے انتہیٰ - ہان آپنے اسواسطے لیا

کہا ہوگا کہ فرعون کو زمین کے خدا ہونے کا دعوی تھا تاکہ اوس سے بالکل
الٰہ ارض کے ساتھ اوس حقیقی الٰہ سماوات کا امتیاز حاصل ہوجاوے خیر
کچھ ہو قابل غور تو یہہ امر ہے کہ قول موضح القرآن (آسمان کا خدا اور یہی)
قول کتاب التنزیہہ و کتاب فرع نابت (ہمارا خدا آسمان پر ہی)
ان کے مفہوم مین بعد المشرقین ہے کیونکہ قول اول سے اطلاقیت کی بو
آتی ہے اور ثانی سے ذات مطلق مقید ہوجاتی ہے فَشَتَّانَ بَيْنَهُمَا
المختصر صرف اس بنیاد پر کہ فلان کتاب مین یون لکھا ہے کہ حضرت
موسی نے یون کہا تھا کہ میرا رب آسمان پر ہے۔ اس بات کا دعوی کرنا
کہ اگلے تمام پیغمبرون کا عقیدہ اور پچھلے تمام شریعتون مین یہہ مقرر تھا کہ
(خدا آسمان پر ہے اور نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے)
فَهٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ اس کے مدعیون مین سے ایسا کوئی ہے کہ خطوط
قدسی کے اندر کی مندرجۂ بالا عبارت کے مضمون کو کسی ایک شریعت سے
بھی ثابت کر کے تبلا سکے ہے اگر شریعت محمدی سے پوچھتے ہو تو لیجئے اسکے
مفہوم مخالف کو ہم ثابت کر کے دکھلا دیتے ہین کہ حق سبحانہ تعالی قران کریم
مین فرماتا ہے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوَاتِ وَفِي الْاَرْضِ ہ ع۔ یہان
اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مصداق ذات واجب الوجود ہے لہذا دوسرے
کسی تاویلی معنی کا اسمین کچھہ احتمال نہین چلسکتا قطع نظر اس کے اللہ تعالی
کا فی السماء ہونا تو مانا ہوا ہے لہذا تاویل کی کچھہ حاجت بھی نہین۔
مگر مشکل یہہ ہے کہ اوسکے ساتھہ دوسرا جزو۔ وَفِي الْاَرْضِ کا لاینفک ہے

اور یہہ دونون جملے ایک ہی ترکیب و قرینہ پر واقع ہوے ہین باوجود اسکے ایک جزو
کتاب اللہ (فی السموات) کا اقرار کرنا اور اوس کے دوسرے جزو
(فی الارض) کا انکار کرنا بعینہ اَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْکِتَابِ وَتَکْفُرُونَ
بِبَعْضٍ ع ۹ کا مصداق بننا ہے۔ غرض اوس نص صریح فی الارض سے تو
(نہ زمین پر) کی کلی تردید ہوگئی اور صحیح حدیث دلوتین اِلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی
کا جملہ تو ملاحظہ سے گذرا ہی ہوگا جسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حلف
کے ساتھہ متعلق فرمایا ہے تو بس اس سے باطل ہوگیا یہہ قول کہ (نہ نیچے
زمین کے ہی) بلکہ اس قول کی تردید خود انکا دعوی ہی کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالی
علی العرش و اعلی السماء ہے اور عرش سماء پر اور سماء ارض پر محیط ہے تو اللہ تعالی
بھی علی الارض محیط ہوا اور ہم کرہ ارض پر آباد ہین تو ہمارے فوق بھی آسمان
و عرش ہوا اور تحت یعنے زمین کے نیچے بھی آسمان و عرش ہوا بیشک نادان
دوستون کے محبت کا الٹا نتیجہ نکلتا ہے کہ انہون نے تو اپنی دانست مین خداوند تعالی
کو بجہت فوق عرش و سماء پر بٹھانا چاہا مگر اونکا وہ جہت فوق الٹ کر تحت نکلا
اور زمین کے نیچے ثابت ہوگیا افسوس صد ہزار افسوس کہ یہہ لوگ
اوس ذات مطلق کو اپنے وہمی تحت کے عیب سے نکالنے کے لئے ذہنی فوقیت
کے جہت کی قید مین مقید کرنیکی ناحق کوشش کررہے ہین حالانکہ ان تمام
فرضی و وہمی جہات فوق و تحت مکانی و زمانی کے عیوب سے وہ ذات مطلق
مقدس و منزہ محض ہے سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یَصِفُوْنَ اب
تحقیق طلب یہہ امر رہا کہ کتاب تنزیہہ الذات والصفات یا دوسرے اور کسی

کتاب والے کا یہہ قول کہ فرعون نے آسمان پر چڑہنے کا قصد اوس وقت کیا جبکہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا ربّ آسمان پر ہے) کہان سے لیا گیا ہے اوسکا حوالہ نہین بتلایا بالفرض اگر یہہ امر ثابت بھی ہوجاوے تو پہر بھی اس قول حضرت موسیٰ سے ہمارا ہی مقصود ثابت ہوجاویگا کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ السلام کی شریعت مین بالذات حق سبحانہ تعالی کا بجہت فوق علی العرش ہونیکی قید نتھی بلکہ باطلاقیت ذاتی کے علی السّماء بھی مانا گیا تھا لہذا حضرت موسی کا **علی السّماء** کہنا بھی جہت فوق کی قید کے ساتھہ نہ تھا کیونکہ ہوتا علی الارض کوہ طور پر حق سبحانہ تعالی سے تو آپ کلام کر چکے تھے اور کلام الہی اِنَّا مَعَکُمْ کا سن چکے تھے تو پہر آپ ایسے کیونکر ممکن تھا کہ آپ اوس ذات مطلق کو جو اِنَّا مَعَکُمْ کے مصداق تھی اسقدر دور و دراز ہزارون برس کے فاصلہ پر **علی السّماء** مقید کر ڈالتے باوجود اسکے کہ علی السّماء کا قول ثابت بھی ہوجاوے تو کیا یہہ ممکن نہین کہ اوس **کلیم اللہ** کے اس قول کے نسبت یہہ حسن ظن کیا جاوے کہ آپکا اوس ذات مطلق کے نسبت **علی السّماء** کے طرف کرنا بھی از قبیل اطلاق تھا کہ تا علی العرش کی قید یا علی الارض کی حد اوسپر لاحق نہوجاوے یا آنکہ فرعون جیسے جاہل وکم فہم شخص کے لئے حق سبحانہ تعالی کا نشان **علی السّماء** بتلانا از ان قبیل تھا جیسا کہ سیاہ لونڈی کے اشارہ **الی السّماء** کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تسلیم فرمالیا تھا۔

فرعون کی جہالت و نافہمی کو خیال کرنا چاہئے کہ خالق برحق و رازق مطلق کے نسبت علی السّماء کے اشارہ کے ساتھہ آسمان پر چڑہنا اور اوس ذات مطلق کو

دیکھنا چاہا اور آنحالیکہ اوسکی عموم معیت بیان کیجاتی تو یہین دیکھنے پر مصر ہوتا کیونکہ یہہ غبی اپنے فہم ناقص مین ہر موجود کا محسوس ہونا ضروری سمجھتا تھا ۔ لہذا پہلی صورت مین موسی علی نبینا و علیہ السلام کے نسبت جھوٹا ہونیکا جو فقط گمان رکھتا تھا اس دوسری حالت عموم معیت کے نسبت آپ کے جھوٹے ہونیکا یقین کر لیتا پس ایسے قراین حال سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسی علی نبینا و علیہ السلام نے جہت اشرف کے طرف اوس ذات مطلق کے نسبت کرنے مین اوس کے علو ذاتی کا ارادہ فرمایا ہو کیونکہ عوام جاہلون کے گمان مین بے جہت کا وجود محال خیال کیا گیا ہے ۔

یا اس ارضی الہ باطل (**فرعون**) کو اوس الہ حقیقی (**اللہ**) کے طرف سے بحکم یَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ آسمان کے جہت سے ڈرایا ہو گا کیونکہ سماء محل نزول عذاب بہی ہے کما قال اللہ تعالی وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ قَوْمِهِ مِن بَعْدِهِ مِن جُندٍ مِّنَ السَّمَاءِ ۲۳ع ۱ و اللہ اعلم بحقیقۃ الحال والمآل ۔ **المختصر** در صورت ثبوت موسی علی نبینا و علیہ السلام کا یہہ مقولہ علی السماء کاذب بھی نہ تھا جیسا کہ فرعون نے گمان کیا تھا کہ لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا کیونکہ ذات مطلق کسی جہت خاص مین مقید و محدود نہین ہو سکتی تو پہر سماء کا جہت بھی کب اوس سے خالی رہا با وجود آن اوس ذات مطلق سے اس قید جہت کی نفی صرف اس لحاظ سے ہے کہ وہ قابل جہت سمجہا جانے سے مطلق کہین مقید نہو جاوے وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ۲۱ع ۱۷ ۔

قال ۔ آیت دوازدہم سورہ ملک مین ہے أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ

بِكُمُ الْاَرْضَ كیا نڈر ہوے اوس سے جو آسمان مین ہے کہ دہسادے تمکو زمین
مین فتح الرحمن مین ہے آیا ایمن شدہ آید از کسی کہ در آسمان است ازان کہ فرو
برد شمارا انتہی اور یہہ آیت اس سورت مین مکرر ہے اس لفظ ءَاَمِنْتُمْ مَنْ
فِي السَّمَاءِ اَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا یا نڈر ہوے اوس سے جو آسمان مین ہے
ڈالے تمپر پتہراؤ باؤ کا ۔ ڈالنا اوپر کے طرف سے ہوتا ہے نیچے کے طرف کو

اقول ۔ سما محل نزول عذاب کے ہونے سے یا عذاب الہی اوپر سے طرف
نیچے کے طرف اترنے سے کونسا امر ثابت ہوگیا کیونکہ وجود الہی کا فی السماء
ہونا اوسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہین ہے یہہ کون کہتا ہے کہ اوس کے
وجود مطلق سے سما خالی و بے بہرہ ہے بلکہ اوسکا فی السماء ہونا علی العرش
کی قید کو باطل کردیتا ہے باوجود اس کے ان ہردو آیات سے اوس ذات
مطلق کے نسبت جہت فوق فی السماء کی قید بھی ثابت نہین ہو سکتی جسکا دعو
عنوان باب مین کہا گیا تھا ۔

یا یہان جو پتہرونکا ڈالنا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ہونیکے بیان کو استدلال
کرنے سے یہہ مطلب ہے کہ تاحق سبحانہ تعالی کا وجود بجہت فوق فی السماء ثابت
ہوجاوے لیکن ہمارے نزدیک باوصف وجود الہی کا فی السماء ہونیکے بھی
حق سبحانہ تعالی کو اپنے ہاتون سے پتہرونکا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف
ڈالنے کی بالکل ضرورت نہین ہے کیونکہ زیر ید قدرت الہی ملائکہ مدبر عالم
اسقدر موجود ہین کہ لَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ درحالیکہ ملائکہ باذن اللہ
پتہراؤ باؤ کا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ڈالتے ہین تو پھر اس آیت مین

ڈالنے کے لفظ سے جو حق سبحانہ تعالی کے **فی السماء** ہونیکا استدلال کیا گیا تھا
وہ باطل ٹھہرا۔ لیجئے جناب ہم نے تو اوسکا فی السماء بھی ہونا ثابت کردیا لیکن آپ
باوجود دعوی کے اوسکا ظہور ضروری ثابت نکر سکے فالحمد للہ۔

تفسیر مدارک مین مَنْ فِي السَّمَاءِ کی تفسیر یون ہے کہ اے مِنْ مَلَكُوتِهِ
فِي السَّمَاءِ اسواسطے کہ ملکوت مسکن ملایکہ ہے اور اوسی جگہہ سے اوترتے ہین
احکام اور کتابین اور امر و نواہی خدا کے گویا کہ کہا کیا نڈر ہوے تم جس کو تم
کہتے ہو کہ وہ آسمان مین ہے حالانکہ وہ مکان سے پاک ہے انتہی۔

قال آیت سیزدہم سورہ معارج مین ہے تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ
فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ چڑہین گے اوس کے
طرف فرشتے اور روح اوس دنمین جسکا لنباؤ پچاس ہزار سال کا ہی نسیم الریاض
شرح شفاء قاضی عیاض مین ہے عروج چڑہنا ہے جہت علو مین اتہے
اور خود نام اس سورہ کا دلالت کرتا ہے جہت فوق پر۔

اقول۔ یہہ آیت بھی ہمارے مقصود کے موافق اور طرف ثانی کے مخالف ہے
بلکہ عروج مکانی کو ہم مان لین تو بھی کچھہ ہمارے منافی مقصود نہین دگو کہ عروج ملائکہ
مین نیچے سے اوپر کے طرف نقل مکانی و حرکت زمانی کرنا لازمی نہین ہے جسکی
تصریح اس جگہہ غیر ضروری ہے) کیونکہ ہر ملک ایک ایک امر خاص پر مامور ہے
اور عرش سے سماوات تک ہر ملک کا ایک مقام معلوم ہے جیسا کہ حق سبحانہ
حکایتاً نزبان ملایک فرماتا ہے کہ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ لہذا کوئی
ملک اپنے اپنے مقام سے تجاوز نہین کرسکتا کیونکہ ہر ایک کا کمال اسی مقام پر

منحصر ہے جسکے لئے وہ خاص کیا گیا ہے وہی مقام معلوم اونکا منتہاے نقطۂ
معراج ہے لہذا اوس نقطۂ منتہی پر جو مرتبۂ کمال ہے حق سبحانہ تعالی کے ساتھ
اونکو ایک خاص مناسبت حاصل ہوتی ہے جس کے باعث سے اخذ احکام وغیرہ
کی صلاحیت اونمین بالفعل ہوتی ہے اور امر وکلام بھی وقوع پاتا ہے جیسے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منتہاے مقام معراج بالاے عرش تھا
جہان رویت الہی حاصل ہوئی اور موسی علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام معراج
بالاے ارض کوہ طور تھا جہان کلام واقع ہوا اسیطرح احکام الہی کا صدور
ملایکہ پر اوسی محل مین ہوتا ہے جہان اونکا مقام معلوم ہے یہی سر ہے کہ عروج
ملائکہ کی نسبت علی التمام کے ساتھہ کی گئی جو اونکا مقام معلوم یا محل صدور احکام
الہی ہے۔ اور یہہ مناسبت باعتبار مراتب لطافت عالم کے متفاوت ہوتی ہے
یعنے ارض سے سماء لطیف ہے اور سماء سے عرش الطف ہے لہذا ملائکہ ارض سے
ملائکہ سماوات کو اور ملائکہ سماوات سے ملائکہ عرش کو حق سبحانہ تعالی سے بہ لحاظ
مناسبت مدارج لطافت کے قربت معنوی بھی زیادہ حاصل ہے اور اسی تفاوت
مراتب قربت کی وجہ سے ملایک باعتبار اپنے مدارج کے محل ظہور تجلیات الہی
ہوتے ہین لہذا اوس ذات مطلق کو ذی المعارج کہتے ہین کیونکہ از فرش تا عرش
جملہ مدارج عروج کے حسب مراتب اوسی ایک ذات مطلق کے تجلی گاہ ہین سمجھو
کہ ایک دقیق سر ہے واللہ اعلم بالصواب۔

امام شعرانی نے الیواقیت مین لکھا ہے کہ فرشتون کا عروج علویات ہی کے
ساتھہ مختص نہین جیسا کہ غیر فرشتون کا عروج علویات ہی کے ساتھہ خاص ہے

بلکہ فرشتون کا جو ہمارے طرف نزول ہے وہ بھی عروج ہی ہے اس نزول مین
بھی اللہ تعالی کے حکم کی تعمیل ہے اور مطلق حکم اوسی کا ہے کیونکہ ہر موجود مین
اللہ تعالی کی ایک تجلی خاص اور اوس کے طرف ایک توجہ خاص ہے کہ اللہ تعالی
اوس موجود کا حافظ ہے کیونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہے کہ مطلقاً اللہ تعالی
کے واسطے جہت علو حاصل ہے خواہ اوسکی تجلی سفلیات کے طرف ہو یا علویات
کے طرف جیسا کہ فرمایا اللہ تعالی نے سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى یعنے اپنے
ربّ کے نام کی تسبیح کر جو سب سے زیادہ اونچا ہے اور یہہ بھی فرمایا کہ
وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰاتِ وَفِي الْأَرْضِ یعنے وہ اللہ ہے آسمانون مین اور
زمین مین پس اس کے واسطے علو ثابت ہے خواہ اوسکی تجلی آسمانون مین ہووے
یا زمین مین دیکھو یہہ حدیث أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ
اس مطلب پر کیسا ایک قرینہ قویہ ہے کہ بندہ اپنے ربّ سے زیادہ تر قریب
جب ہوتا ہے جب سجدہ کرتا ہے پس سمجھو تو کہ علو اللہ کے واسطے ہمیشہ ثابت ہے الخ
واحدی نے لکھا ہے کہ آیت بالا مین الیہا کی ضمیر راجع ہے مقام ملایکہ کے
طرف پس عروج کرنا ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک گویا عروج کرنا طرف اللہ تعالی
کے ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالی حکایتاً ابراہیم علی نبینا و علیہ السلام کا قول فرمایا
ہے کہ اِنِّي ذَاهِبٌ اِلٰى رَبِّي مین جانیوالا ہون اپنے ربّ کے طرف جس مقام
پر جانے کا مجھے حکم ہوا ہے۔

قال یہہ سب تیرہ آیتین ہین جن سے جہت و فوق و علو واسطے خدا کے بصراحت
تمام ثابت ہے اور جہمیہ اور معتزلہ ان آیتونکی تاویل کرتے ہین اور منکر ہین صفت

استواء وجہت فوق کے۔

اقول۔ ان آیات سے تو اوس ذات مطلق کا فی السماوات ہونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے بلا قید جہت مکانی کے ہان جیسے جہمیہ و معتزلہ صفت استواء یا فوق کے بلا تاویل منکر ہین اسیطرح کرامیہ و مشبہہ بھی خلاف سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق سبحانہ تعالی کے نسبت استوی علی العرش کی جو معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹہرنے کی کرتے ہین اور صفت فوق کو جہت مکانی سے تعبیر کرتے ہین درحقیقت یہہ بھی مثل معتزلہ کے تاویل کرنیوالے اور اصل صفات **استواء و فوق** الہی کے منکر ہین اگرچہ معتزلہ اور یہہ نفس تاویل مین تو برابر نظر آتے ہین مگر معتزلہ کے تاویل مین تنزیہ الہی کے طرف زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جس سے تعطل لازم آتا ہے اور مشبہہ کی تاویل مین تشبیہہ کے طرف یہان تک غلو کیا گیا ہے کہ جس سے ذات مطلق جہت و مکان مین مقید ہوجاتی ہے پس ظاہر ہے کہ جس طرح اونکا بے کیف صفات متشابہہ کا انکار جہالت و ضلالت ہے اسیطرح انکا صفات متشابہہ کی باکیف معنی ظاہری کا لینا اور تاویل کرنا بھی بدعت و ضلالت ہے اَللّٰهُمَّ احْفِظْنَا مِنْهُمَا۔

قال۔ فصل پنجم بیان مین اون حدیثون کے جن سے جہت فوق و علو بواسطے خدا کے ثابت ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالی کا مطلق فوق و علو بلا قید جہت کے بے شک احادیث صحیحہ سے ثابت و مسلم ہے۔

قال۔ پہلی حدیث فَعَلَا بِهِ اِلَى الْجَبَّارِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَقَالَ هُوَ مَكَانَهٗ

رواه البخاری سو لیے چلے جبرئیل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طرف خدا کے
پس فرمایا خدا نے اور وہ اپنی جگہہ تھا مراد جگہہ سے اس جگہہ عرش ہے اس حدیث سی
علو و استوا دونوں ثابت ہے۔

اقول۔ یہان مکان اللہ سے جگہہ مراد لینے اور اوسکو عرش کے ساتھہ مخصوص کرنیکا
کوئی حق حاصل نہین ہے کیونکہ اگر یہان مکان اللہ سے یہی متعارف جگہہ مراد ہے
جو وقت واحد مین دو جسمونکا محل نہین ہو سکتی تو پہر ایام اللہ سے یہی دن مراد لوگے
جو آفتاب کی گردش سے پیدا ہوتے ہین تعالی اللہ عما یشرکون بالفرض اگر اس
جگہہ مکان اللہ سے عرش ہی اوس کے رہنے کی جگہہ مراد لین تو پہر فرمائی کہ اس حدیث
صحیح ترمذی کے کیا معنی ہونگے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالی عما مین تھا۔ اور
عرش کو پیدا کیا پانی پر۔ کیا ان ہر دو حصون کے مفہوم کو اسطرح ربط دوگے کہ قبل از
خلق کے تو اللہ جل شانہ کا ٹھکانہ عما تھا۔ اور بعد خلق عرش کے عرش اوسکا مکان
ہوگیا تو کیا پہر اس صورت مین یہہ تبدل مکان کا اوسکی شان قدیم الآن کما کان
مین حدوث کو جگہہ نہ دیگا۔ اور کیا یہہ حدوث مکان کا اوس لامکانی کی شان کو
ستلزم مکان کا نہ بنا دیگا فسبحان اللہ رب العرش عما یصفون۔

اب ہم اس امر کو یہان تسلیم بھی کر لیتے ہین کہ مکان اللہ سے عرش مراد ہے تو پہر
بیت اللہ کے نسبت کیا کہیگا کہ جسکے نسبت یہہ ارشاد ہے کہ ان طہرا بیتی
للطائفین اس اعتبار سے تو بیت اللہ ہی ہمیشہ کا ٹھکانہ ہونا چاہیے تھا نہ کہ تخت
(عرش) جو گاہے ماہے جلوس کی جگہہ ہے وما قدروا اللہ حق قدرہ
درحالیکہ خانہ کعبہ کے نسبت بیت اللہ کی اضافت تشریفی کا یقین کرتے ہو

تو عرش کے نسبت مکان کی اضافت کو بھی تشریفی کا کیون گمان نہین کرتے
تا کہ ان تمام بیہودہ جھگڑون سے نجات ملے۔
اب رہا یہہ امر کہ اس حدیث سے حق سبحانہ تعالی و تقدس کا علو و استوار ثابت ہے
سے وہ جہت و مکان و تحیز ثابت نہین ہو سکتا جو مرکوز خاطر ہے کیونکہ اس حدیث
مین نہ کوئی لفظ علو کا واقع ہے اور نہ استوار کا ہے شاید مکان کے لفظ سے
استوار نکالا گیا ہوگا کیونکہ استوار کے معنی ٹھہرنے کے ہوتے ہین اور مکان بھی ٹھہرنے کی
جگہہ ہے لیکن یہہ ایک نہایت بیہودہ تاویل باطلہ ہے اور جبرئیل علی نبینا
و علیہ السلام کا جبار کے طرف لے چڑھنے سے جہت علو کا نکالا گیا ہوگا حالانکہ
یہہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا لے چڑھنا اپنے مقام معلوم تک تھا
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا چڑھنا اپنے ادس منتہائے نقطہ معراج تک تھا
جہان جبار کے ساتھہ ایک خاص مناسبت کے پیدا ہونے سے نسبت قربت کی
بالفعل ہوئی تھی یہہ ایک نہایت دقیق سر معراج نبوی ہے صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم
جسکے سمجھنے کی اکثرون کو طاقت نہین خدا جسکو چاہتا ہے سمجھا دیتا ہے ذٰلِکَ
فَضْلُ اللّٰہِ یُؤْتِیْہِ مَنْ یَّشَآءُ وَ اللّٰہُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیْمِ۔

قال - دوسری حدیث اِرْجِعْ اِلٰی رَبِّکَ رَوَاہُ الْبُخَارِیُّ کہا موسی علیہ السلام
نے آنحضرت کو پھر جاؤ اپنے رب کے طرف یعنے واسطے کم کرانے تعداد نماز کے یہہ
پھر جانا جہت فوق جانب عرش کے تھا۔

اقول - سابق بیان کر دیا گیا ہے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کے ساتھہ مراتب قربت
کے مدارج مختلف ہین اور آپکا مرتبہ کمال فوق عرش تھا جو بعد عروج مقام معلوم

کے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے ساتھہ ایک خاص مناسبت حاصل ہوئی تھی جس کے
باعث امر و کلام وقوع پایا تھا جیسے کہ موسی علی نبینا و علیہ السلام کا مقام عروج جو غرض
کمال تھا بالائے ارض کوہ طور تھا غرض اسی خصوصیت کے وجہ سے آپ کو حضرت
موسی ارجع الی ربک فرماتے تھے یعنے یہہ رجوع اوس مقام معلوم تک تھا جہان
کلام الہی وقوع پایا تھا ہی سبب ہے کہ آدم علی نبینا و علیہ السلام وغیرہ نبیون نے
نبی صالح کے نام سے آپکو پکار لگئے اور موسی علی نبینا و علیہ السلام ہر بار (ربک)
مین رب کی اضافت آپ ہی کے طرف فرمایا گئے پس یہہ خصوصیت بلحاظ آپکے
کمال صلاحیت کے تھی جو اوسوقت آثار قربت و انوار ربوبیت کے ظاہر اور آپکی
ذات ستودہ صفات مظہر تجلیات انوار ربانی بنی تھی پس اگر سر مو بھی اس سر معراج
نبوی کا کشف ہوجاویگا تو یہین سے تحت و فوق کا سب جھگڑا توٹ جاویگا جناب
مولانا عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان مین فرماتے ہین کہ تحقیق این نسبت
معرفت علم اللہ و روحانیات شود کہ از حضیض و مضیق جہت و زمان و مسافت
بیرون است الخ۔

قال تیسری حدیث انا امین من فی السماء متفق علیہ مین امین ہون
اس شخص کا جو آسمان پر ہے مراد آسمان سے اس جگہہ عرش ہے بطریق مجاز

اقول۔ واہ جناب کیا خوب بیان تو آپنے دوسرا ہی پہلو بدلا ابتک تو آپنے
ظاہری لغوی ایسی معنی کے لینے پر زور پر زور دیرہے تھے جسکو ایک جاہل بیابانی
بھی سمجھہ جاسکے اسی بنیاد پر تو استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹہرنے
کے لئے جاتے تھے گوکہ عرش و استوار کے لغوی معنی اور بھی تھے مگر سب سے زیادہ

صاف معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹہرنے کے تھے جسکو ایک جاہل دیہاتی بھی سمجھہ جا سکتا ہے اگرچہ **فوق** کا لفظ کلام عرب مین فوقیت رتبی و فوقیت مکانی دونون معنون مین مستعمل تھا مگر حق سبحانہ تعالی کے نسبت فوقیت مکانی ہی لیگئی تھی کیونکہ فوق کے ظاہری معنی ہر جاہل دیہاتی جہت مکانی ہی کی سمجھتا تھا۔

تو پھر فرمایئے کہ اس اصول کو لغت سما کے نسبت یہان آپنے کیون ترک کردیا سما کی ظاہری معنی کوئی دیہاتی تو کیا بلکہ شہری بھی عرش کی نہ سمجھیگا۔ پس اس جگہہ ایسی کونسی مصیبت آن پڑی تھی جو معنی حقیقی سما کو چھوڑ کر **مجازاً** عرش مراد لیا جاتا ہے ایسا ہو کہ کہین آگے چلکر اس آیہ کریمہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ مین بھی **فی الارض** سے مراد مجازاً اعلی العرش ہی لینے لگو تو پھر بڑی مشکل پڑیگی

اگر آپکو مجازاً اسما سے مراد عرش ہی کا لینا منظور تھا تو ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَآءِ وغیرہ کی پچھلی آیتون مین اس قاعدہ کو کیون آپ فراموش کر گئے تھے کاشکے اول ہی یہہ کہدیتے کہ جس آیت و حدیث مین کہ حق سبحانہ تعالی کا **فی السماء** یا **فی الارض** وغیرہ ہونیکا ذکر آوے وہان علی العرش ہی مراد ہے تو جھگڑا ہی ٹوٹ جاتا لیکن اوسوقت شاید ایک دوسری مصیبت کا سامنا یہہ ہوتا کہ فریق مخالف اسی تاویل کو لوٹ کر بطریق **مجاز** کے علی العرش سے مراد **علی السما** لے لیتا تو پھر کیا کیا جاتا اوسوقت بجز اس کے کہ ایسی تاویل کرنے سے منع کرین کچھہ بن نہ پڑتا۔

خیر ہم آپکے خاطر سے تہوڑی دیر کے لئے اس مجازی حمل کو مان بھی لین کہ

فی السماء سے مراد علی العرش ہے تو اس آیہ کریمہ وَھُوَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ مین
سات عرش کا مراد لینا خلاف واقع ہوگا والا استوی علی العرش کی قید باطل ہوجائیگی
کہا ہے حلبی نے رد مین اسکے کہ من سے مراد یہان ملایکہ ہین نہ اللہ تعالیٰ کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہین تصریح کی ہے ساتھ اس تخصیص کے
تو پھر یہہ کہان سے معلوم ہوا کہ من سے مراد ملائکہ نہین ہوسکتے ہین کیونکہ ملائکہ
کا مقر آسمان ہے اور وہ اعلم ہین اللہ کے ساتھ اور اطلاع ہے اونکو قرب پر
اللہ کے اور جانتے ہین وہ اس بات کو کہ رسول صلی اللہ علیہ والہ وسلم ایسی مین نخم
قال ۔ چوتھی حدیث لونڈی کی ہے قَالَ اَیْنَ اللّٰہُ قَالَتْ فِی السَّمَآءِ قَالَ مَنْ
اَنَا قَالَتْ اَنْتَ رَسُوْلُ اللّٰہِ قَالَ اَعْتِقْھَا فَاِنَّھَا مُوْمِنَۃٌ (مسلم) فرمایا اللہ
کہان ہے کہا آسمان مین کہا مین کون ہون کہا تم رسول ہو خدا کے فرمایا آزاد
کرا دو سکو کہ یہہ ایمان والی ہے اور دوسری روایت مین ہے کہ اشارہ کیا اوسنے
طرف آسمان کے اور یہہ حدیث کئی طریق سے مروی ہے اور پوچھنا حضرت کا اس
لفظ سے کہ اللہ کہان ہے دلالت صریح کرتا ہے تعیین جہت فوق وعلو پر واسطے
خدا کے ۔

اقول ۔ اسی مضمون کے اور چند احادیث معاویہ بن الحکم اور عمر بن الحکم ومحمد
بن الشرید وابوہریرہ وابن عباس وعبد الرحمن وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی
ہین مگر یہہ سب کے سب کم عقل لونڈیون ہی کے مقابلہ مین واقع ہوے ہین
یعنے آپنے جاریہ سے ہی سوال کیا کہ اَیْنَ اللّٰہُ اوس کے جواب مین لونڈی نے
بلحاظ اپنے فہم کے فَاَشَارَتْ اِلَی السَّمَاءِ یا ۔ قَالَتْ فِی السَّمَآءِ پس اس قسم کا سوال

وجواب سوائے جاریہ کے جو نہایت کم عقل ہوتے ہین کسی عقیل وفہیم کے درمیان
واقع نہونا ہر ذی علم کے لئے بہت بڑا قرینہ ہے آپکے منشاء اصلی کے دریافت کرنے پر
یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پوچہنا اس لفظ سے کہ اللہ کہان ہے
دلالت صریح کرتا ہے اوس کے عقیدہ کے امتحان پر کیونکہ یہہ لونڈی جو نومسلمہ
تھی قبل از اسلام کے ایام جہالت مین اپنے معبود کو زمین پر دیکھتی اور پوجتی تھی
جبکہ اوس نے فی السماء کہی تو گویا اوسکا یہہ کہنا دراصل زمینی معبود باطل کی نفی
کا اقرار تھا اسی نفی شرک کی وجہ سے اس امتحان مین وہ مومنہ ٹھہری کیونکہ ایمان
مشتمل ہے تصدیق توحید ورسالت پر جبکہ توحید کے ساتھہ جہت فوق کی تصدیق
شرط یا رکن ایمان نہین ہے تو پہر تعیین جہت فوق کا واسطے خدا کے کہان ثابت ہو گیا
بعضون نے بوقت دعا آسمان کے طرف ہاتھہ اٹھانے سے حق سبحانہ تعالی وتقدس
کا بجہت فوق سماء پر ہونیکا جو استدلال کیا ہے اس لئے وہ صحیح نہین کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بوقت دعا کے مونہہ آسمان کے طرف نکرو
جیسا کہ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے اور مسلم نے ابوہریرہ وجابر سے اور نسائی
و ابوداؤد وابن ماجہ نے ابن عمر وجابر وانس رضی اللہ تعالی عنہم سے بالفاظ مختلفہ
روایت کی ہے پس بوقت دعا کے آسمان کے طرف مونہہ کرنیکی ممانعت اور قبلہ
کے طرف مونہہ کرنے کی اجازت قرینہ قوی ہے رفع توہم جہت سماء ونفی قید
مکانی او تعالی جلشانہ پر چنانچہ حسن بصری ومجاہد وضحاک سے مروی ہے کہ جب
آیہ کریمہ اُدْعُونِی اَسْتَجِبْ لَکُمْ کی نازل ہوئی تو لوگون نے پوچہا کہ ہم
کدہر متوجہ ہوکر دعا کرین تو یہہ آیت نازل ہوئی کہ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ

یعنے جدھر چاہو متوجہ ہو کر مانگو کہ اللہ تعالیٰ ہر کہین ہے۔ جس سے وہ قید جہت فوق کی عام و مطلق ہو گئی باوصف اسکے واسطے حصول مدعا کے بوقت دعا آسمان کے طرف ہاتھہ اٹھانا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آسمان گنجینہ رزق و نعمتہاے گوناگون ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ پس جیسے کہ وقت عبادت کے کعبہ قبلہ صلوٰۃ ہے اسی طرح بوقت حاجت کے آسمان قبلہ دعا ہوا واللہ اعلم بالصواب۔

پس اگر آسمان قبلہ دعا ہونیکے وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فی السماء ہونا ثابت ہو جاویگا تو زمین پر خانہ کعبہ کے قبلہ عبادت ہونے سے اور سجدہ خدا زمین پر واقع ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فی الارض ہونا بھی لازم آجاویگا کیونکہ سجدہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے بلکہ بحکم وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ زمین پر سجدہ کرتے ہی خداوند تعالیٰ سے وہ قریب ہوجاتا ہے۔

قال - حدیث پانچوین رَبُّنَا اللّٰهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ رواه ابوداؤد رب ہمارا وہ اللہ ہے جو آسمان مین ہے اسمین بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی اور بنظر مفہوم مخالف کے نفی ہے جہت تحت کی۔

اقول - جبکہ بصراحت تمام یہہ کہا گیا کہ ہمارا رب وہ اللہ ہے جو آسمان مین ہے تو اسکا مفہوم مخالف یہہ ہوگا کہ جو اللہ عرش پر ہے وہ ہمارا رب نہین نعوذ باللہ من ذالک۔

با آنکہ جب اس حدیث سے یہہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ بوجہ کمال صراحت ہونے جہت فوق کے مفہوم مخالف جہت تحت کی نفی ہوجاتی ہے تو پھر استدلال

کیون نہین کیا جا سکیگا کہ اس حدیث مین بوجہ کمال صراحت ہونے فی السماء کے مفہوم مخالف علی العرش کی نفی ہوجاویگی۔ کیونکہ عرش بجہت فوق ہے اور سماء بجہت تحت غرض یہہ سب نا فہمی کے تقییدات ہین۔

قال۔ چھٹی حدیث اِرْحَمُوْا مَنْ فِی الْاَرْضِ یَرْحَمْکُمْ مَنْ فِی السَّمَآءِ رَوَاہُ التِّرْمِذِیُّ رحم کرو اوس شخص پر جو زمین مین ہے رحم کریگا تم پر وہ شخص جو آسمان مین ہے یعنے خدا یہہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اقول۔ رحمن کا استوار **علی العرش** ہے یعنے **رحمت عامہ** کا نزول سماء پر ہوتا ہے اور یہان سے تفصیل پاتی ہے کیونکہ سماء بھی تجلی گاہ رحمت ہے اور یہین سے نزول رحمت کا بندون پر ہوتا ہے۔ پس اس سے اوس ذات مطلق کا آسمان کے سواے اور کہین نہونا ثابت نہین ہوتا حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے مرقات الصعود مین کہا ہے کہ من فی السماء مین مراد من سے ملایکہ ہین جیسے کہ دوسری حدیث مین یرحمکم اَھْلُ السَّمَآءِ وارد ہے۔

قال۔ حدیث ساتوین رویت اہل جنت مین خدا کو فَاِذَا الرَّبُّ قَدْ اَشْرَفَ عَلَیْہِمْ مِنْ فَوْقِہِمْ رَوَاہُ اِبْنُ مَاجَۃَ سو یکایک رب نے جھانکا اونپر اون کے اوپر سے کیونکہ جنت نیچے عرش کے ہوگی اور چھت اوسکی خدا کا عرش ہوگا۔

اقول۔ اس کے اوپر بھی تو آپنے حق سبحانہ تعالی کو فی السماء ثابت کیا تھا مگر اسقدر جلد بھول گئے کہ ساتھہ ہی اوس کو ساتون آسمانون کے پار کردیا۔ حیرانی کامل حدیث کا ترجمہ سنئے کہ آپس مین اہل جنت نعیم مین ہونگے چلیگا اون پر ایک نور۔ پس وہ لوگ سر اٹھا دینگے ناگاہ رب تعالی ظاہر ہوگا اونپر اوپر سے

اون کے پس کہیگا۔ السلام علیکم اے اہل جنت۔
پس اس کامل حدیث کے مضمون سے اہل جنت پر حق سبحانہ تعالی کا ظہور بہ تجلی نورانی ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دار جنت مین اوپر کے طرف سے نور کا چمکنا اور اوسمین حق ظہور فرماکر السلام علیکم کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ علی الارض وادئ مقدس طوی پر موسی علی نبینا و علیہ السلام پر بصورت نار کے حق سبحانہ تعالی نے متجلی ہوکر ارشاد فرمایا تھا کہ اِنِّیْۤ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَیْكَ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى غرض اہل جنت پر بہ تجلی نورانی ظاہر ہونے سے حق سبحانہ تعالی کا عرش پر بیٹھکر اہل جنت کو اوپر کی جہت سے جھانکنا ثابت نہین ہوتا کیونکہ اگر ہم اوس کے ظہور کے کیفیت کو جھانکنے کے صورت پر تسلیم کرین تو پھر اس حدیث صحیح کے کیا معنی ہونگے کہ اتاھم رب العالمین قال فماذا تنتظرون یتبع کل امۃ ما کانت تعبد قالوا ربنا فارقنا الناس فی الدنیا افقر ما کنا الیھم ولم نصاحبھم الحدیث متفق علیہ آوے گا اونکے پاس پروردگار عالم کا کہیگا کسکا انتظار کرتے ہو تم حالانکہ ہر گروہ اپنے معبود کے پیچھے ہولیا کہین گے وہ اے رب ہمارے ہم جدا ہوگئے تھے اون لوگون سے دنیا مین درحالیکہ زیادہ حاجتمند تھے ہم طرف اون کے باوجود اس کے مصاحبت نہین کئے ہم اونکی فقط غرض عرصات قیامت مین مومنین پر حق سبحانہ تعالی کا یہہ ظہور بصورت تشبیہ کے اوپر کے جہت سے نہوگا بلکہ اونکے روبرو سے آویگا اور یہہ تمام باتین کریگا تو آپ فرمائی کہ عرصات قیامت مین بھی مثل دار جنت کے عرش پر بیٹھکر اوپر کے طرف سے جھانکنے کی

ضرورت کیون نہین پیش آئی۔ شاید اسکا یہہ جواب ہوگا کہ عرصات قیامت مین
حق سبحانہ تعالی عرش کے اوپر سے نیچے اتر آویگا اور پہر بعد دخول جنت کے عرش
پر بیٹہکر جہانگا کریگا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا
اصل تو یہہ ہے کہ اوس ذات پاک کی مطلقیت و نزاہت کی لاعلمی ان تمام خرابیون
اور بدعقیدون کا باعث ہوئی ہے حالانکہ وہ ذات مطلق باوجود ظہور صورتشبیہہ
کے بھی منزہ ہے اور یہہ ظہور اوسکا بصورتشبیہہ کے حلول و اتحاد کی شان مین
نہین ہے لہذا اسکی اس شان ظہور مین تغیر و تبدل و تحول و تنزل مکانی و زمانی
وغیرہ کو ہرگز دخل نہین ہوتا خدا جسکو چاہتا ہے ان اپنے اسرار ربوبیت سے
آگاہ فرماتا ہے ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

قال۔ حدیث آٹھوین يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا متفق علیہ
اترتا ہے رب ہمارا ہر رات طرف آسمان دنیا کے اس حدیث سے جس طرح جہت
علو ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایک صفت نزول بھی ثابت ہوئی اوسپر بھی ایمان
لانا واجب ہے اور کیفیت اوسکی نامعلوم۔

اقول اول تو حق سبحانہ تعالی و تقدس کو جہت فوق مکان عرش پر ٹہرا کر پہر یہہ
کہدینا کہ ہر رات کو آسمان دنیا پر اترتا ہے تو آخر اوسکی کیا معنی ہونگے۔ ظاہری معنی
تو اوسکی یہی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس جو ہمیشہ عرش کا رہنے والا ہے
اوپر کے جہت عرش سے نیچے کے جہت سماء دنیا پر اترتا ہے باوجود اسقدر وضاحت
کے ساتہہ حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نزول کے معنی کو بیان کردینے کے جسکو
ہر عامی دیہاتی سمجہہ جا سکے صرف اسقدر کہدینا کہ کیفیت اوسکی نہ معلوم جہ معنی دارد

کیا اوس کے اترنے کی کیفیت کے نہ معلوم ہونیکا یہہ مفہوم ہے کہ آیا وہ سیڑہی لگاکر
اترتا ہے یا بغیر سیڑہی کے یا اونکے سیڑہی کی کیفیت نامعلوم ہے کہ وہ کاہی کی ہے
پس اس نزول کی اسقدر کیفیت کی مجہولیت اوس ذات مقدس کی تقدیس و
تنزیہہ کو قایم وثابت رکہنے کے لئے ہرگز کافی نہین ہوسکتی۔
ان تمام خرابیون کا بڑا باعث یہہ ہوا کہ جب ان لوگون کو حق سبحانہ تعالی کی معرفت
مین بصیرت حاصل نہوئی تو اوس کے صفات متشابہہ کی معنی لغت کی کتابونمین
جاکر ڈہونڈہے جبکہ ایک لفظ کے کئی معنی نکلے تو سب سے ظاہر معنی ایسی اختیار
کرلئے کہ جو ہر عامی و دیہاتی بھی سمجھہ جا سکے اسی اصول کی پابندی نے اس بات
سے اونکو بے پروا کردیا کہ وہ معنی منافی تنزاہت و اطلاقیت ذات الہی کیون نہون
اب سمجھو کہ **نزول** کا لفظ کلام عرب مین دو معنون مین مشترک ہے کبھی اوس کا
اطلاق جسم کی نقل وحرکت پر ہوتا ہے جو اوپر کے طرف سے نیچے کے جہت ہو۔ اور
کبھی اسکا اطلاق اجسام مین ایسی معنی پر ہوتا ہے جسمین انتقال وحرکت کی حاجت
نہین ہوتی کما قال اللہ تعالی وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْاَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ ۲۳ ع ۱۵
حالانکہ کسی نے اونٹ وگائی وبکری وغیرہ کو آسمان سے نیچے اترتے نہین دیکھا بلکہ
وہ ارحام مین ہی مخلوق ہین حالانکہ تمنے اوسکو اپنے آنکھون سے نہین دیکھا اسیطرح
فرمایا کہ قَدْ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَّسُوْلًا ۲۸ ع ۱۷ پس اس نزول آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہرگز یہہ مراد نہین کہ آپکی ذات بابرکات بوجود عنصری
آسمان کی جہت سے زمین پر اتری ہو۔ تو ضرور ہے کہ اسکی کوئی دوسرے معنی ہونگے
پس حق سبحانہ تعالی وتقدس کے بارہ مین جو نزول وارد ہے تو اوسکی معنی انتقال

و حرکت کے نہین ہین جو اشخاص اور اجسام کو لازم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی جسم نہین ہین
اب رہا یہہ امر کہ پہر اوسکی کیا معنی ہین سو ہر عامی دیہاتی کے لئے یہہ جواب کافی ہے
کہ جب تم نے آسمان سے اونٹ بکری کے نزول کی معنی کو نہین سمجہا تو پہر تم حق سبحانہ تعالی
و تقدس کے نزول کو کیونکر سمجہہ سکوگے۔

کامل حدیث کا ترجمہ یہہ ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرمایا رسول صلی اللہ
وعلیہ وآلہ وسلم نے نزول فرماتا ہے رب ہمارا برکت والا اور بلند مرتبہ والا
ہر رات طرف آسمان دنیا کے جب باقی رہتی ہے آخر کی تہائی رات اور فرماتا ہے
کہ کون ہے کہ مجہہ سے سوال کرے مین قبول کرون۔ اور کون ہے مجہہ سے مانگے
مین اوسکو دون اور کون ہے مجہہ سے بخشش چاہے مین اوسکو بخشدون (متفق علیہ)
پس جن لوگون نے اس حدیث مین حق سبحانہ تعالی کے نسبت لفظ نزول سے
اترنیکی ایسی معنی ظاہری مراد لینا چاہا ہے جسکو ہر عامی جاہل دیہاتی بھی سمجہہ جاسکے
لیکن اون کے یہہ سمجہنے کے بعد بھی یہہ ابہام اونکا کیونکر دفع ہوگا اور کس طرح
سمجہا جاے کہ اپنے بندون کو پکارنے کے لئے حق سبحانہ تعالی و تقدس اپنے
عرش سے سماء دنیا پر اتر آنیکے بعد بھی تو اوسکا پکارنا سنائی نہین دیتا جب کہ
اوسکا پکارنا سنائی نہین دیتا یا سنائی دینا ضرور بھی نہین تو پہر سماء دنیا پر اتر کر
پکارنے سے کیا فائدہ ہوگا۔ یون تو اس طرح کا پکارنا اوسکو اپنے عرش کے اوپر
سے بھی ممکن تھا۔

اسکی ایسی مثال ہے جیسے کہ ایک شخص مشرق کا رہنے والا مغرب والے کو پکارنے
یا اوسکو کچہہ سنانیکے لئے چند قدم مغرب کے طرف بڑہکر پکارنے لگے حالانکہ وہ جانتا ہے

کہ مغرب والا اس سے بھی نہین سن سکتا پس اوسکا چند قدم بڑہنا باطل ہوا تو یہہ
اس صورت مین حق سبحانہ تعالیٰ کے حق مین یہہ ظاہری معنی نزول کے بھی باطل
ٹھہرے بلکہ یہان ایسے معنی مراد ہین جو منافی تنزیہ الٰہی نہو کیونکہ تنزیہ ذات
کا نقصان بھی مخالف عقل و نقل ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ یہان لفظ **نزول**
سے اوسکی صورت مراد نہین ہے بلکہ اوسکا نتیجہ مراد ہے صورت نزول کی تو یہہ ہے
کہ کسی چیز کا اوپر کی جہت سے نیچے کے طرف حرکت کرکے اتر آنا ہے اور اوس کا
نتیجہ یہہ ہے کہ وہ چیز محل تحتانی مین پائی جاوے۔ پس کسی شے کا پایا جانا بعینہ
اوسکا ظاہر ہونا ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہہ صورت نزول کی تو محال ہے
مگر نتیجہ نزول کا محال نہین ہے چنانچہ اس قسم کے استعارات جو بلاغت پر محمول
ہین اکثر جگہہ قرآن مجید مین پائے جاتے ہین مثلاً وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي
۱۴ع ۳ مین حق سبحانہ تعالیٰ کا پہونکنا اوس حالت یا فعل سے مراد ہے جس سے
روح کا نور قالب آدم مین مشتعل ہو جاوے اگرچہ لفظ **نفخ** کے دو مراد ہوتے ہین
ایک تو نفخ کی **صورت** اور دوسرا نفخ کی غرض یعنے اوسکا **نتیجہ** نفخ کی صورت
تو یہہ ہے کہ پہونکنے والیکے پیٹ سے اوس چیز مین موںہہ کی راہ ہو کر لبونکی حرکت
سے ہوا پہونچائی جائے جس چیز پر وہ پہونکتا ہے تاکہ وہ شے مثلاً لکڑی آگ سے
سلگ جاوے۔ پس یہہ صورت پہونکنے کی آگ روشن ہونیکا سبب بڑی ہے لہذا
یہہ صورت پہونکنے کی جو قالب آدم مین نور روح کے مشتعل ہونیکا سبب بڑی ہے
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال ہے لیکن **مسبب** یعنے حاصل ہونا روح
کا جو نفخ کا نتیجہ ہے بغیر از صورت نفخ کے محال نہین ہے لہذا اس فعل کو جس سے

مسبَّب پایا جاتا ہے کنایۃً سبب سے تعبیر کرتے ہین اگرچہ استعارہ کا فعل مستعار منہ کی صورت پر نہو اسکی مثال اس قول الہی مین ہے غَضَبَ اللّٰہُ عَلَیْہِمْ ۲۸ ع ۲ غصہ ہوا اللہ تعالی اونپر فَانْتَقَمْنَا مِنْہُمْ ۲۵ ع ۸ پس بدلا لیا ہمنے اون سے ۔ ان دونون صورتون مین غصہ کی صورت وہ تبدیل حالت ہے جو غصہ کرنیوالے مین پائی جاتی ہے اسی سبب سے وہ فعل غصہ کا واقع ہوتا ہے اور اوسکا نتیجہ مغضوب علیہم کی ہلاکت یا اونکا ستانا یا تکلیف کا پہونچانا ہوتا ہے پس خوب سمجھو جیسا کہ یہان حق سبحانہ تعالی و تقدس نے ہلاکت کو جو نتیجہ غضب ہے بلفظ غضب استعارہ کیا اور نتیجۂ انتقام کو بلفظ انتقام کنایہ فرمایا اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی نتیجۂ نزول کو جو ظہور محل تحتانی ہے بلفظ نزول استعارہ فرمایا ہے پس اس نتیجۂ نزول سے جو وہ ظہور محل تحتانی ہے خلو محل فوقانی کا لازم نہین آتا وَلِلّٰہِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی جیسا کہ آفتاب طشت مین یا شخص آئینہ مین ظاہر ہونے سے انتقال مکانی لازم نہین آتا بلکہ شخص واحد باوجود آئینہ ہاے متعدد مین ظہور کرنیکے بذاتہ و باوصافہ بحال خود ہوتا ہے کسی طرح کا تغیر و تبدل و تحول اوسکی ذات و صفات مین راہ نہین پاتا تو پھر حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت یہہ امر کیون بعید خیال کیا جاتا ہے فَاعْتَبِرُوْا یٰۤاُولِی الْاَبْصَارِ۔

بیان بالا سے ظاہر ہوگیا کہ یہان لفظ نزول سے ظہور مراد لینے مین کوئی قباحت لازم نہین آتی اگرچہ کہ وہو الظاہر ہے مگر باختلاف استعداد محل یعنے مظاہر کے ظہور کے اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہین جیسا کہ آئینون مین

بسبب صفائی وکدورت کے نور کا ظہور بھی متفاوت ہوتا رہتا ہے مثلاً جس آئینہ
مین فیضان نور کے لینے کی پوری صلاحیت حاصل ہو۔ اور درمیان کوئی چیز بھی
حائل نہو تو آفتاب جو بذاتہ منور ہے اوس آئینہ مین ظاہر ہوتا ہے گو کہ آفتاب
بذاتہ ظاہر ہے مگر باعتبار مظاہر کے بھی آفتاب ظاہر کہلاتا ہے۔

ہر چند کہ فیضان رحمانی عام ہے مگر باعتبار اختلاف استعداد و صلاحیت
مظاہر کے ظہور فیضان بھی متفاوت ہوتا ہے اوسکا مظہر اعلی واخص عرش
ہے جسپر استواء رحمن کا حاصل ہے الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی یعنے عرش
مین کمال تسویت کی وجہ سے فیضان رحمانی کے استفاضہ وافاضہ کی قابلیت
وصلاحیت بالفعل ہوتے ہی رحمان کے ساتھہ ایک خاص نسبت حاصل
ہوگئی جو وہ عبارت ہے استواء سے لہذا یہہ استواء عرش کے ساتھہ مخصوص ہے
کیونکہ دوسرے مظاہر جو تحت عرش واقع ہین اونمین یہہ تسویت افاضہ وقابلیت
تامہ استفاضہ کی حاصل نہین ہے کیونکہ سماوات پر فیضان رحمانی عرش ہی کے
توسط سے پہونچتا ہے۔

اگرچہ سماء دنیا بھی ربّ ہی کا ایک مظہر ہے بلکہ ہر ہر ذرّہ بھی اسی ایک ذات کا مظہر ہے
مگر کسی خاص صفت یا غرض و مناسبت کے اظہار کے لئے اوسکا ذکر خاص بھی
کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بالا مین سماء دنیا پر بخصوصیت اوقات کے اوسکی
تجلی کا ذکر بصفت خاص کیا گیا جو اجابت دعا کے متعلق ہے کیونکہ تمام اسباب
انجاح حاجات کے سماء دنیا مین مقدر ہین لہذا جن ظہور اسباب کے لئے
دعا کی شرط مقدر ہے اوسکا محل صفت ایجابی کے ساتھہ سماء دنیا بوقت

نصف اللیل یا ثلث شب خاص کیا گیا پس یہہ خصوصیت اوقات اجابت دعا
کی باعتبار خصوصیت افراد دعا کرنے والون کے ہے ورنہ دورب العالمین بحکم
اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ ہر وقت بصفت استجابت کے متجلی ہے
جیسا کہ خود اس حدیث کا مفہوم بھی اسیکا موید ہے کیونکہ کرہ سماے شمسی کل زمین
پر محیط ہے لہذا بلحاظ دورشمس کے ہر نقطۂ زمین پر ثلث شب کا ہر آن دورہ
جاری رہتا ہے پس اس صورت مین نزول یا ظہور کی قید کسی ایک مقام خاص
مین باخر ثلث شب نہوئی کیونکہ حکم اس حدیث کا ایجاب دعا مین عام ہے جو
تمام افراد عالم دنیا پر شامل ہے جیسے کہ ثلث شب کا دورہ بھی تمام اقطار دنیا پر
حاصل ہے لہذا لامحالہ سماء دنیا پر نزول دوامی حق سبحانہ تعالی کا متحقق ہوا جو
منافی صعود مکانی ہے (یاد رہے کہ اگر یہان نزول کی وہی معنی ظاہری اوپر
کے جہت سے نیچے کی طرف اترنے کی لیجاوے تو پھر عرش پر صعود ثابت نہین
ہوسکتا کیونکہ ہر آن ثلث شب کا دورہ روے زمین پر علی التسلسل جاری
رہتا ہے تو پھر موقع صعود کا کیونکر ہاتھہ آتا)
باوجود اس تجلی دوامی بصفت اجابت دعا کے پھر قید وقت کی باعتبار وقوع
بعض شرایط دعا مثل خشوع و خضوع و فراغ دلی و خاطر جمعی وغیرہ امور کے ہے یعنے
ان تمام شرایط کا وقوع بمقابلہ دیگر اوقات کے ثلث آخر شب مین بطور کامل ہوتا
ہے لہذا جمیع اقطار ارض پر تمام افراد عالم کو آخر شب مین تہجد کی جو افضل عبادت ہے
ترغیب دی اور دعا کے لئے جو مُخُّ الْعِبَادَۃِ ہے رغبت بڑہائی تاکہ خواب غفلت
سے چونکین اور استفاضۂ رحمت الہی کے طلبگار رہین واللّٰہ اعلم بالصواب

قال - حدیث نوین تعرج الملائکۃ الذین باتوا فیکم رواہ البخاری و مسلم یعنی چڑہتے ہین وہ فرشتے جو رات کو رہے تھے تم مین یعنے خدا کے طرف عروج اوپر کے طرف چڑہنے کو کہتے ہین جیسا کہ گذر چکا -

اقول - ان ملایکہ کا اپنے مقام معلوم تک عروج کرنا حق سبحانہ تعالی و تقدس کے مطلقیت ذاتی کے منافی نہین ہے جسکا بیان آیت سیزدہم کے ضمن مین گذر چکا

قال - دسوین حدیث الا کان الذی فی السماء ساخطا علیہا اخرجہ مسلم مگر وہ شخص جو آسمان مین ہے خفا ہوگا اوس عورت پر یعنے جو خاوند کے بلانے سے اوس کے پاس نجاوے -

اقول - اس حدیث سے بھی کوئی مطلب برآمد نہین ہوسکتا کیونکہ اس جہت سما کی تشبیہ بھی منافی تنزیہ الہی نہین ہے - شیخ عبدالحق دہلوی کان الذی فی السماء کے ترجمہ مین لکہا ہے کہ آن کس کہ در آسمان است و تواند مراد بالذی فی السماء ذات مقدس الہی تعالی باشد باعتبار امر و کمال قدرت وے سبحانہ تعالی در آن عالم و طیبی گفتہ چون تعبیر کردہ می شود از رحمت و غضب الہی تعالی و قرب و نزول وے بعلو تعبیر کردہ می شود آسمان بذکر و در حقیقت این از متشابہات است و حکم آن معلوم است -

قال - گیارہوین حدیث اللہم انک واحد فی السماء وانا واحد فی الارض وسندہ حسن جب ابراہیم علیہ السلام کو آگ مین ڈالا تو اونہون نے کہا اے اللہ بیشک تو ایک ہی ہے آسمان مین اور مین ایک مسلمان ہون زمین مین اس سے معلوم ہوا کہ ملت ابراہیمی مین بھی یہی بات مقرر تھی کہ خدا آسمان پر ہے

اور ہماری ملت وہی حنیفی ہے الا ماشاء اللہ تعالی۔

اقول۔ اوس ذات مطلق کے **فی السماء** ہونیکے نسبت جن جن دلایل سے ثابت کرنیکی جسقدر کوشش کیجا رہی ہے درحقیقت یہہ تمام دلایل پہلے دعوے **علی العرش** کے ابطال پر دلالت کررہے ہین خدا کی شان ہے کہ اس تقیید مین بھی اطلاقیت ثابت ہوئی جاتی ہے۔

اگرچہ اسمین کچھہ شک نہین ہے کہ شارع علیہ السلام کی غرض اس جہت اشرف کو اختیار کرنے سے حق سبحانہ تعالی وتقدس کی علو مرتبت ذاتی کو متمکن خاطر کرنیکے سوائے اور بہت سے اسرار ومصالح ہین (کچھہ تو بیشتر گذر چکے اور کچھہ آیندہ برموقع مذکور ہونگے۔

اب رہا یہہ امر کہ دین ابراہیمی مین بھی یہہ بات مقرر تھی کہ خدا آسمان ہی پر ہے بقید جہت فوق کے ہرگز ثابت نہین ہوتا بلکہ یہہ بغیر جانے ہوے حکم ہے وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۱۵ ع ۴۔ اور اس قول حضرت ابراہیم سے کہ تو ایک ہے آسمان مین اور مین ایک ہون زمین مین یہہ کہان سے ثابت ہوگیا کہ تیرا ٹھکانہ آسمان ہی ہے اور تو جہت فوق ہی کا رہنے والا ہے بخلاف اوس کے ہم سے اسکا ثبوت لیجئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی ثُمَّ اللّٰهُ فَوْقَ ذٰلِكَ فرمایا اور کبھی مَنْ فِي السَّمَاءِ کہا اور کسیوقت وَلَوْ اَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ بِحَبْلٍ اِلَى الْاَرْضِ السُّفْلٰى لَهَبَطَ عَلَى اللّٰهِ ارشاد ہوا اور کبھی اپنے یارون کو یہہ حسن تعلیم فرمائی يَا اَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ اِنَّكُمْ لَا تَدْعُوْنَ اَصَمَّ وَلَا غَائِبًا اِنَّكُمْ تَدْعُوْنَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا وَهُوَ مَعَكُمْ الحدیث متفق علیہ یعنے آپ اس طرح کے بہتیرے

مختلف اقوال سے حق سبحانہ تعالی وتقدس کی شان اطلاقیت کے ساتھہ عموم معیت کو ثابت فرماتے رہے ہین جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حنیفی المشرب تھے تو یقیناً یہہ بات متحقق ہوگئی کہ ملت ابراہیمی مین بھی یہی عموم معیت ثابت تھی بلا قید جہت سماء کے کیونکہ حَنِیفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ کا قول حضرت ابرہیم علی نبینا وعلیہ السلام کا تنزیہہ وتقدیس الہی پر دلالت کرتا ہے جو منافی قید وجہت مکانی ہے۔

قال۔ بارہوین حدیث ذکر نماز مین ہے ثُمَّ يُعْرَجُ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ فَيُفْتَحُ لَهَا حَتَّى يُنْتَهَى بِهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللهُ رواه ابن ماجة پھر لیجاتے ہین فرشتے اوس نماز کو طرف آسمان کے پھر کھولا جاتا ہے اوس کے لئے دروازہ یہانتک کہ لے پہونچتے ہین اوسکو اوس آسمان تک جسمین خدا ہے اس حدیث مین وہ صراحت تعیین فوق وعلو کی ہے کہ زیادہ اوس سے متصور نہین۔

اقول۔ فوق وعلو کا نام ہی نہین تو پھر صراحت کسکی بلکہ إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللهُ مین بھی اوس سماء کی تصریح نہین ہے جسمین اللہ ہے خوب یاد رہے کہ اس ابہام کے وجہ سے کہین سماء کی تاویل عرش کے ساتھہ نکریگا کیونکہ اللہ تعالے فرماتا ہے کہ إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ یعنے بعد خلق سماوات کے عرش پر مستوی ہوا اور حدیث أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ (رواه الترمذی) سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبل از خلق کے عماء مین تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر الغرض یہہ خلق

عرش کا قبل از خلق سماوات کے ہوا ہے جسکی تصریح اس حدیث بخاری سے ہوتی ہے کہ وَکَانَ عَرْشُہٗ عَلَی الْمَاءِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ پس اس صورت مین ثابت ہوگیا کہ یہان سماء سے مقصود عرش نہین ہوسکتا بلکہ سماء کا ذکر مطلق وارد ہے لہذا ساتون آسمان اس احتمال مین شامل ہین اول کسی ایک آسمان کی صراحت کے ساتھہ تعئین کر لیجئے اور پہر تقیید کی کوشش کیجئے۔

قال تیرہوین حدیث ذکر یادِ خدا مین فَاِذَا تَفَرَّقُوْا عَرَجُوْا اِلَی السَّمَاءِ فَیَسْئَلُھُمُ اللّٰہُ عَزَّوَجَلَّ وَھُوَ اَعْلَمُ بِھِمْ مِنْ اَیْنَ جِئْتُمْ فَیَقُوْلُوْنَ جِئْنَا مِنْ عِنْدِ عِبَادِكَ فِی الْاَرْضِ یُسَبِّحُوْنَكَ رَوَاہُ مُسْلِمٌ سو پہر جب الگ ہوجاتے ہین ذکر کرنے والے خدا کے تو چڑہ جاتے ہین فرشتے طرف آسمان کے پس پوچھتا ہے اون سے خدا اور وہ دانا تر ہے ساتھہ حال اونکے کہانسے آئے ہو کہتے ہین ہم آئے ہین پاس سے تیرے بندونکے جو زمین مین ہین تسبیح کرتے ہین تیری۔

اقول ملائکہ سے یہہ مکالمہ بہی اون کے مقام معلوم پر ہوتا ہے جہان اون کو حق سبحانہ تعالی و تقدس سے ایک مناسبت حاصل ہے جسکا ذکر مختلف مقامات پر گذرچکا امام شعرانی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے جلال کا علم اپنے فرشتون کو ایسا دیا ہے کہ سوائے ذات اللہ تعالی کے کسی غیر کے طرف اپنے مقام سے اونکی توجہ نہین ہوتی پس نظر اونکی جس شئے کے طرف ہو جسکو نزول کہتے ہین وہ اللہ تعالی ہی کے طرف ہے اس حیثیت سے فرمایا گیا ہے کہ تنزل الملائکۃ اور چونکہ وہ اسی نزول مین بسبب توجہ الی الحق کے صاحب عروج بہی ہین فرمایا گیا کہ تعرج الملائکۃ خلاصہ یہہ ہے کہ جسکی نظر حق بین کیطرف ہو اوسکا نام نزول ہے اور جو نظر حق کے طرف ہو اوسکا نام عروج ہے انتہی

یہان اس دقیق اشارہ کو سمجھ جیسا کہ باوجود حق سبحانہ تعالی عالم الغیب ہونیکے ملایکہ سے اپنے بندونکا حال پوچھنے سے اوسکی مطلقیت علمی مین کسی طرح کی قید جہل کی عارض نہین ہوسکتی اسی طرح باوجود اوسکی عموم معیت کے علی السماء ملایکہ سے کلام کرنے سے اوسکی مطلقیت ذاتی مین قید جہت مکانی کی لازم نہین آسکتی صاحب رسالہ التنبیہ بالتنزیہ نے لکھا ہے کہ حدیث روایت بخاری مین نزول مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ یا صعود الی ربہم کا ذکر نہین ہے لہذا دلالت کرتی ہے یہہ روایت اس بات پر کہ انتہی ان ملائکہ کا اپنے مقر پر ہے لہذا یہہ حدیث اللہ تعالی کے فی السماء ہونے پر دلالت نہین کرتی الخ۔

قال۔ اس سے ثابت ہوا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم او سکا ہر جگہہ

اقول۔ اس حدیث مین تو کیا بلکہ گذشتہ کسی حدیث و آیت سے بھی یہہ ہرگز ثابت نہو سکا اور آیندہ بھی قیامت تک ثابت نہو سکیگا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہی ہے۔ اور دوسری جگہہ اوسکا علم ہے بخلاف اوس کے اکثر آیات و احادیث سے عموم معیت و اطلاقیت اُس کی ثابت ہو چکی ہے کیونکہ ذات مطلق کا حصر آسمان پر کرنا قید مکانی کے مستلزم ہے اور علم اسکا ذات سے انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہے اور یہہ عقلاً و نقلاً محال و باطل ہے پس جن لوگون نے اللہ سبحانہ تعالی کو علم جزیات کے حاصل نہونیکی عقیدت رکھی ہے اوسکی بنیاد یہی قید جہت مکانی ہے کیونکہ جب ان لوگون نے ذات حق کو بالذات بجہت فوق سماء کے مقید سمجھا تو اوسکا لازمی نتیجہ علم جزیات کا انکار تھا کیونکہ بغیر از حضوری ذاتی کے حصول اس علم کا عقلاً محال ہے

چنانچہ تفسیر کشاف مین ہے کہ ربیعہ بیٹا عمرو کا اور حبیب اوسکا بھائی ساتھہ صفوان بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھہ کہتے ہین ہم دوسرے نے کہا بعضے بات جانتا ہے اور بعض نہین جانتا۔ اور تیسرے نے کہا اگر بعضے جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے یہہ آیت اتری کہ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط مَا یَکُوْنُ مِنْ نَّجْوٰی ثَلٰثَۃٍ اِلَّا ھُوَ رَابِعُھُمْ وَلَا خَمْسَۃٍ اِلَّا ھُوَ سَادِسُھُمْ وَلَآ اَدْنٰی مِنْ ذٰلِکَ وَلَآ اَکْثَرَ اِلَّا ھُوَ مَعَھُمْ اَیْنَمَا کَانُوْا ثُمَّ یُنَبِّئُھُمْ بِمَا عَمِلُوْا یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ع ۲ یعنے کیا نہین جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھہ آسمانون مین ہے اور جو کچھہ کہ زمین مین ہے (وجہ اس حصول علم کی یہہ ہے کہ) نہین ہوتین باتین تین آدمیون مصلحت کرنیوالون مگر چوتھا اونمین خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنے والے مگر چھٹا اونمین خدا ہوتا ہے (ان تین مین کا آپ چوتھا ہونیکی حقیقت اونکے ساتھہ اپنی معیت ذاتی بتلائی) اور نہ کم ہون تین سے اور نہ زیادہ ہون پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھہ ہے اون کے جہان کہین کہ ہون (جبکہ ہر امر جزوی کا علم بالذات شہودًا حاصل ہے تو) پس خبر دیگا اونکو جو کچھہ کیا ہے دنیا مین قیامت کے دن (اسوجہ کہ) بہ تحقیق اللہ تعالی ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ ہے پس جو ذات کہ محیط اشیاء ہو تو اوسکو تمامی واقعات کلی و جمیع حالات جزوی کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔

اب یہان اس نکتہ کو بغور سمجھو کہ اون ہر سہ شخصونکا آپسمین خدا تعالی کی شان احاطت علم کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان معیت ذاتی حق سبحانہ تعالی کی دریافت پر کیونکہ

اللہ تعالی بالذات عرش پر رہکر ان تینون کے باتون کا سننا ممکن خیال نہین کیا جا سکتا تھا کیونکہ دور سے بھی باتون کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہون نے علم سے سوال کیا تھا اور یہہ علم بغیر معیت ذاتی کے حاصل نہین ہو سکتا تھا لہذا اون کے جواب مین حق سبحانہ تعالی نے یہہ فرمایا کہ مین تمہارے ساتھ ہون تو ظاہر ہے کہ ساتھہ والے سے کوئی بات پوشیدہ نہین رہسکتی لہذا وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ہے درحالیکہ بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر اونکے باتون کا علم آسمان کے اوپر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا تو وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ نفرماتا بلکہ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ کے لئے عَلِيمٌ کے جاے سَمِيعٌ فرماتا یعنے تمام باتون کو مین نے سُن رکھا ہے جسکی خبر تمکو قیامت کے دن دونگا جبکہ اون تینون نے اپنے آپس کی باتون کے علم کے نسبت پوچھا تھا کہ آیا جو کچھہ ہم کہتے ہین اوسکو اللہ جانتا ہے مگر یہہ نہین کہا تھا کہ ہمارے باتون کو اللہ سنتا ہے کیونکہ کہتے اون کے دانست مین بھی غالباً اپنی ان باتون کے حصول علم کے لئے معیت ذاتی ہی کا دریافت کرنا مقصود تھا درحالیکہ ان باتون کا علم حق سبحانہ تعالی کو سماعت کے ذریعہ سے ہی حاصل ہوا ہوتا تو اونکے جواب مین فرمادیتا کہ مین آسمان کے اوپر تمہارے اس مصلحت کے باتون کو سن لیتا ہون لیکن حق سبحانہ تعالی نے جبکہ اون کے باتون کی جاننے کی وجہہ معیت بیان کی کہ مین اون کے ساتھہ ہون نہ صرف اتنا ہی بلکہ اس اپنے عموم معیت کو مختلف صورتون کے ساتھہ بیان فرمایا تو باوصف اسقدر صراحت کے پہر بھی بغیر از ذات کے محض علمی معیت کی عقیدت جہل مرکب ہے جو یہہ مرض لاعلاج ہے وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ

اس مقام پر یہہ بات بھی یاد رکہنے کے قابل ہے کہ بغیر ذات کے اوس کے علم کا ہر جگہہ مین ہے کہنا فرقہ معتزلہ کا عقیدہ ہے چنانچہ نور الدین صابونی نے اصول الدین مین کہتا ہے کہ وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِنَّهٗ بِكُلِّ مَكَانٍ بِالْعِلْمِ لَا بِذَاتِهٖ الخ یعنے فرقہ معتزلہ نے کہا وہ تعالی ہر ایک مکان مین ہے علم سے بغیر ذات کے اور علامہ قونوی نے شرح عقاید نسفی مین کہا ہے کہ اِنَّ قَوْلَ الْمُعْتَزِلَةِ وَجُمْهُوْرِ النَّجَّارِيَّةِ اِنَّ الْحَقَّ تَعَالٰى بِكُلِّ مَكَانٍ بِعِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ وَتَدْبِيْرِهٖ دُوْنَ ذَاتِهٖ بَاطِلٌ لِاَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ اَنَّ مَنْ عَلِمَ مَكَانًا اَنْ يَكُوْنَ فِيْ ذٰلِكَ الْمَكَانِ بِالْعِلْمِ فَقَطْ اِلَّا اَنْ كَانَتْ صِفَاتُهٗ تَنْفَكُّ عَنْ ذَاتِهٖ كَمَا هُوَ صِفَتُ عِلْمِ الْخَلْقِ لَا عِلْمِ الْحَقِّ انتہی یعنے قول معتزلہ وجمہوری نجاریہ کا یہہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالی ہر ایک مکان مین ہے اپنے علم و قدرت و تدبیر سے بغیر اپنی ذات کے یہہ باطل ہے کیونکہ نہین لازم آتا ہی اس سے جو شخص کہ جانے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان مین علم کے ساتہہ مگر اوس حالتمین کہ جدا ہون صفات اوس کے اوس کی ذات سے جیسا کہ صفت علم خلق کی ہے ۔ نہین ہے یہہ صفت علم حق کی انتہی ۔

یہی حضرت ہین جنہون نے یہان خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہونیکا دعوی کیا ہے اور اس کے پیشتر خدا اپنے ذات سے عرش پر ہونے کا دعوی کر چکے تھے اور پہر اسکی تصریح بھی فرما چکے ہین کہ عرش ساتون آسمانون کے اوپر ہی تو پہر نہین معلوم کہ ان مختلف و متضاد دعوٰون مین سے کون صحیح اور کون غلط ہے خیر گذشتہ را صلواۃ اب دریافت طلب یہہ امر ہے کہ انہون

جو یہان حسب اصطلاح فلاسفہ کے ذات کو بمعنی ہستی شئی کے لایا ہے۔ آیا شرع
مین بھی اسکا کچھہ پتا ہے اور کسی آیت یا حدیث مین یہہ لفظ ذات کا اسم اللہ کے
ساتھہ بھی مضاف ہوا ہے۔ ہرگز نہین پس کوئی شخص ایسا ہے کہ کسی ایک آیت
قرآنی یا حدیث نبوی یا اثر صحیح سے بلا تاویل کے یہہ بات ثابت کرسکے کہ خدا اپنی
ذات سے آسمان پر ہے بقید جہت مکانی و حصر ذاتی کے یہہ تو محال ہے۔
یہہ خوب یاد رہے کہ حصر ذات کا یا اضافت ذات کے ثبوت کا تو کیا ذکر بلکہ بیمار
کر ساتھہ کوئی لفظ قایم مقام ذات کے بھی تو بتا نہ سکے گا الا عموم معیت ذاتی کے
نسبت لفظ وجہ کا جو قایم مقام ذات کے ہے اس آیہ کریمہ سے ثابت ہے
فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ یعنے جدہر تم متوجہ ہو وہین ذات اللہ کی ہے۔ حافظ
ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح بخاری مین کہا ہے کہ والمراد بالوجہ الذات
یعنے وجہ سے مراد ذات ہے۔

قال۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہہ ہوتا تو فرشتے آسمان پر کس لئے جاتے۔

اقول۔ ماشاء اللہ یہہ کیا عمدہ استدلال ہے اگر کوئی اسی طرز استدلال پر یون استدلال
کرے کہ اگر خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہوتا تو خدا تعالی سے باتین کرنے کے لئے
موسی علی نبینا و علیہ السلام علی الارض کوہ طور پر کیلئے جاتے پس جو جواب اسکا
ہوگا وہی جواب اوسکا۔

یا اگر اس سوال کا کوئی الزامی جواب یہہ دے اگر خدا عالم الغیب ہوتا تو پھر فرشتون
سے اپنے بندون کا حال کیون پوچھتا اگر تم یہہ کہوگے کہ باوجود علم کے فرشتون سے
پوچھنا جہل پر دلالت نہین کرتا تو ہم بھی یہہ کہین گے کہ باوصف اطلاقیت ذاتی

حق کے فرشتون کا آسمان پر جانا قید جہت کو ثابت نہین کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندون کے حال کا جاننا ہی دلالت کرتا ہے اوسکی معیت ذاتی پر بدلیل آیہ کریمہ وَلَا یَسْتَخْفُوْنَ مِنَ اللّٰہِ وَھُوَ مَعَھُمْ یعنے اللہ تعالیٰ کی عالم الغیبی جس سے کوئی چھپی بات تمھارے دلون کی چھپی نرہنے کی یہی سبب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ تمھارے ساتھہ ہے باطلاقیت ذاتی خود۔

قال۔ یہان آسمان بمقابلہ زمین واقع ہے یہہ دلیل ہے اس بات کی کہ مراد فوق وعلو سے جہت ہے نہ فوقیت رتبہ۔

اقول۔ یہان کیا بلکہ ہر کہین آسمان بمقابلہ زمین ہی کے واقع ہے مگر یہہ یاد رکھئے کہ باوجود اس مقابلہ ہی جیسا کہ آسمان آپکے تحت ہی واقع ہے فوق ہی ایسا ہی آپکے باوجود اس کے خالق ارض وسماء کے حق مین تحت وفوق کی نسبت باطل ہے وجہ اسکی یہہ ہے کہ ارض وسماء یہہ دونون اوسی ایک ذات مطلق کے مظاہر ہین لہذا اس فوقیت مکانی کی نسبت بمقابلہ اون دونون مظاہر کے ثابت ہوتی ہے نہ کہ بمقابلہ خالق کے جو اون دونون مین ظاہر ہے لہذا وہ ذات مطلق بالذات اپنے اون دونون مظاہر پر بھی فوق وعالی ہے پس یہہ دلیل ہے اس بات کی کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت مراد **فوق** وعلو سے رتبی ومعنوی ہے نہ کہ جہت مکانی چنانچہ امام حجۃ الاسلام نے رسالہ الجام العوام مین فرمایا ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال ہین ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبی لیکن اوس ذات مطلق کی تقدیس وتنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت قطعاً باطل ہے کیونکہ فوقیت مکانی

اوسپر محال ہے جو جسم نہو اور نہ جسم مین عارض ہو کیونکہ مکانی فوقیت دو جسمون مین نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہو گیا تو پھر فوقیت رتبی ہی ثابت و متعین ہو گئی کیونکہ زبان عرب مین لفظ فوق کا انہین دو معنون مین مستعمل ہے وبس۔

قال - چودہوین حدیث قصہ معراج مین ہے اِنْتَهٰى لِیْ اِلٰى سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى وَهِیَ فِی السَّمَآءِ السَّادِسَةِ اِلَیْهَا یَنْتَهِیْ مَا یُعْرَجُ بِهٖ مِنَ الْاَرْضِ فَیُقْبَضُ مِنْهَا وَاِلَیْهَا یَنْتَهِیْ مَا یَهْبِطُ مِنْ فَوْقِهَا رَوَاهُ ابْنُ عَرَفَةَ وَاَبُوْ نُعَیْمٍ فِی الدَّلَائِلِ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ یعنے لے پہونچے مجھکو جبرئیل سدرۃ المنتہی تک اور یہ چھٹے آسمان پر ہے اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو چڑھتی ہے زمین مین سے یعنے کام بندون کے واسطے عرض ہونیکے خدا پر اور اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو اترتی ہے اوس کے اوپر سے یعنے پاس سے خدا کے بواسطۂ ملائکہ مقربین کے۔

اقول - اس حدیث مین الیہا و منہا و فوقہا کی ضمیر سدرۃ المنتہی کے طرف راجع ہے تو مطلب اوسکا یہہ ہوا کہ جو امور زمین پر سے اوپر چڑھتے ہین وہ سدرۃ المنتہی پر منتہی ہو جاتے ہین اور جو چیزیا امور اوس کے اوپر سے اترتے ہین وہ بھی سدرۃ المنتہی ہی پر منتہی ہو جاتے ہین یعنے سدرۃ المنتہی ہمارے اور عالم بالا کے درمیان ایسا واسطہ حایل ہے کہ کوئی امر بغیر اوسکے اوپر سے نیچے پہونچ نہین سکتے ہین اور نہ کوئی امر نیچے والا بغیر اوسکے اوپر جا سکتا ہے

باوجود اس کے مَا یُحِیطُ مِنْ فَوْقِهَا کے جو یہہ معنی مراد لئے گئے ہین کہ یعنے (یاس سے خدا کے) یہہ مفہوم بالکل الفاظ حدیث کے خلاف ہے البتہ اسقدر توصیح ہے کہ ہر حکم الٰہی سدرۃ المنتہی پر اترتا ہے۔ کیونکہ لوح محفوظ جو مظہر علم الٰہی ہے اوس کے اوپر ہے جس کی شان ہین جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ واقع ہے۔

قال۔ اس حدیث مین بھی بکمال صراحت ہے جہت فوق کی زیادہ اس سے متصور نہین

اقول۔ البتہ یہہ صراحت فوق کی فیمابین سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کے ہے نکہ درمیان خالق مطلق اور اوس کے مخلوق مقید کے کیونکہ لوح محفوظ و سدرۃ المنتہی اوسی ایک ذات مطلق کے دو مظاہر ہین۔

قال۔ اور حدیثین قصہ معراج کے بہت ہین اور بہت طریق صحیح سے مروی ہین اور اون سب مین نہایت صراحت ہے جانے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر یہانتک کہ ساتوین آسمان پر پہونچے اور فوق العرش پہونچے اور خدا سے باتین کین۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہہ ہوتا جس طرح معتزلہ کہتے ہین تو ضرورت آسمان پر بلانیکی کیا تھی۔

اقول۔ یہان ساتون آسمانون کے سواے عرش کو ثابت کیا ہے کہین آئندہ چلکر پھر سماء سے مراد عرش نہ لیجیگا اور اسی کے اوپر والی تیرہوین حدیث کے ضمن مین یہہ دعوی کیا ہے کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) تو اپنے اوس سوال کا جواب آپ ہی دیجیے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فوق عرش بلانیکی کیا ضرورت تھی۔

چونکہ آیت دوم وَرَافِعُكَ إِلَيَّ کے ضمن مین یہہ بیان کیا گیا ہے کہ عیسی علیہ السلام کا رفع حق سبحانہ تعالی کے پاس ہوا اور حدیث مسلم سے اس مفہوم کی تصدیق کرائی گئی ہے کہ عیسی علی نبینا و علیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آسمان دوم مین پایا جس سے یہہ بات باور کرائی گئی ہے کہ حق سبحانہ تعالی آسمان دویم پر ہے تو پہر اپنے اوس سوال کا جواب آپ ہی دیکھیگا۔ باوجودیکہ حق سبحانہ تعالے آسمان دویم پر تہا تو باقی پانچون آسمانون کے اوپر چڑہنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کیون تکلیف دیگئی اور عرش پر باتین کرنے کیون بلایا خیر اسکو یہین چہوڑئے اور پہر آگے چلئے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حق سبحانہ تعالی کے فوق عرش باتین کرنیکی وجہ سے اوس ذات مطلق کے عرش ہی پر ہونیکا استدلال صحیح ہے تو آخر موسی علی نبینا و علیہ السلام کو حق سبحانہ تعالی سے علی الارض باتین کرنے کی کیا وجہ تھی۔ پہر آپ ہی اپنے سوال کا جواب دیجئے گا اگر حق سبحانہ تعالے اپنے ذات سے عرش ہی پر تہا تو موسی علی نبینا و علیہ السلام کو بھی باتین کرنے عرش ہی پر کیون نہ بلالیا۔

حدیث شعبی متفق علیہ مروی ہے کہ کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ إِنَّ اللهَ قَسَمَ رُؤْيَتَهُ وَكَلَامَهُ بَيْنَ مُحَمَّدٍ وَمُوسَى فَكَلَّمَ مُوسَى مَرَّتَيْنِ وَرَآهُ مُحَمَّدٌ مَرَّتَيْنِ اس اجمال کی تفصیل دوسری روایت مین اسطرح آئی ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالی نے موسی علیہ السلام سے ایکوقت وادی ایمن مین اور دوسرے وقت کوہ طور پر کلام کیا تہا اسیطرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے بھی ایک بار اجیاد مین (جو ایک جا ہے مکہ کے نزدیک) یا بروایت ثانی سدرۃ المنتھی کے پاس اور دوسرے بار عرش پر دولت دیدار الہی سے مشرف ہوے تھے۔

لیجئے جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فوق عرش صرف ایک ہی بار کلام اور روایت واقع ہوئی بخلاف اوس کے علی الارض دو وقت موسی علیہ السلام سے کلام واقع ہوا اور بروایتے ایکبار آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیدار کا شرف بھی حاصل ہوا تو آپ ہی کے استدلال علی العرش سے تو علی الارض ہی کو ترجیح حاصل ہوجاوے گی ورنہ قید عرش کی تو ضرور ہی باطل ہوجاوے گی اور اصل مطلقیت حاصل ہوجاوے گی الحمدللہ علی ذلک۔

اب رہا یہہ امر کہ معتزلہ جو کہتے ہین کہ خدا کی ذات ہر جگہہ ہے اگر انکا یہہ کہنا مثل اوس کہنے کے ہے کہ خدا کی ذات آسمان ہی پر ہے یا خدا بالذات عرش ہی پر ہے تو بیشک بُرا ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کے لئے قید مکانی خواہ وہ ایک جگہہ ہو یا دو جگہہ یا ہر جگہہ باطل ہے خواہ وہ کسی شان کی ہو ذات مطلق ہر قسم کے قید مکانی سے منزہ و مقدس ہے۔

قال۔ اور معراج کس لئے مناقب نبوی مین معدود ہوتی اور منکر اسکا کسلئے مبتدع گمراہ ٹھہرتا۔

اقول۔ معراج ابراہیمی مین محض ارض و سماوات کے ملکوت کی سیر کرائی گئی تھی اور معراج موسوی مین صرف علی الارض کلام واقع ہوا تھا لیکن چونکہ

معراج محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونون کا جامع بلکہ بدرجہا ان سے افضل واعلی تھا کیونکہ آپکو عالم بیداری مین ملکوتی سیر تفصیلی کرائی گئی شرح صدر ہوا۔ انوار رحمانی وتجلیات ربانی کا نزول ہوا۔ فوق سماوات علی العرش تک لیجائے گئے آیات الہی کا مشاہدہ ہوا رویت وکلام واقع ہوا۔ غرض اس معراج مین آپکو بہت سے مراتب اعلی کی ترقی اور اسقدر کمالات ظاہری وباطنی حاصل ہوئے۔ کہ اس سے زیادہ کسی نبی کے لئے ممکن نہین تھے اور نہ حاصل ہوسکتے تھے بس یہی خصوصیت وکرامت باعث مناقب نبوی ہوئی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اوسکا منکر اس لئے مبتدع وگمراہ ٹھہرا کہ اس تفصیل کے ساتھہ معراج نبوی کا ثبوت احادیث صحیحہ مشہورہ سے ہوچکا ہے بلکہ نفس معراج کا جو عبارت ہے اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی ۱۵ ع ۱ سے اسکا منکر کافر ہے کیونکہ یہہ سیر آپکے مکہ سے بیت المقدس تک منصوص ہے۔

قال۔ اسی طرح بہت سے حدیثین قبض ارواح بنی آدم مین آئے ہین اونمین تصریح ہے کہ فرشتے اون روحون کو آسمان پر خدا کے نزدیک لیجاتے ہین پہر جیسا حکم ہوتا ہے ویسا کرتے ہین۔

اقول۔ اسکی یہی وجہ ہے کہ فرشتون کو حق سبحانہ تعالی کے ساتھہ کلام کرنیکی مناسبت اور احکام الہی کے لینے کی صلاحیت اون اون کے مقام معلوم پر حاصل ہوتی ہے جسکا ذکر سابق بار بار ہوچکا ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا اپنے ذات سے عرش پر ہے الگ اپنے

مخلوق سے اور علم و قدرت و سلطان اوسکا ہر جگہہ ہے۔

اقول ۔ اسی کے اوپر کی تیرہوین حدیث کے ضمن مین تو یہہ دعوی کیا گیا تھا کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) اور ابھی اوس کے بعد یہہ دعوی ہے (خدا اپنی ذات سے عرش پر ہے) آخر ان دونون سے کونسی بات باور کیجاوے خیر مانا دونون صحیح یعنے حق سبحانہ تعالی اپنی ذات سے عرش پر اور آسمانون پر ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ علی الارض نہو کیونکہ ارض جسطرح کہ تحت سما رہے اسیطرح سماوات تحت عرش کے واقع ہین۔ پس اس صورت مین جس طرح سے کہ وہ ذات عرش و سماوات پر الگ اپنے مخلوق سے ہے اسی طرح ارض پر بھی بالذات الگ اپنے مخلوق سے رہیگی والا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی۔

اب یہان ہمکو (الگ اپنے مخلوق سے) کا مفہوم معلوم کرنا ضرور ہے کہ کیا ہے اگر اس سے یہہ مراد ہے کہ وہ عرش کے اوپر اپنی ذات سے تو ہے مگر اوس سے ایسا جدا ہے کہ درمیان ذات خدا کے اور عرش کے بُعد و مسافت مکانی واقع ہے تو پھر ہر ایک چیز کے ساتھہ بھی یہی صورت ثابت ہوجاویگی کیونکہ حق سبحانہ تعالی فوق عرش ہے اور عرش فوق اشیاء تو بس ذات مطلق فوق جمیع اشیاء ہوگئی جس سے فوق عرش کی قید باطل ٹھہری اور نیز جبکہ ذات حق اور عرش کے درمیان فوقیت مکانی پائی جاوے تو قولہ تعالی علی العرش استوی کی جو معنی کہ عرش پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے لئے گئے تھے اور اوسکی تصدیق پر حدیث بخاری وَهُوَ مَكَانَهُ کی اس غرض سے لائی گئی تھی کہ تا عرش خدا کے رہنے کی جگہہ ثابت ہو کیونکہ بغیر جگہہ کے ثابت ہوے ٹھہرنا یا بیٹھنا ثابت نہین ہو سکتا

تو پہر فرلے کہ یہہ سب تاویل اور یہہ تمام حجت گاؤخوردہ ہوگئی کیونکہ جب حق سبحانہ تعالے
کی ذات فوق عرش جدا اپنے مخلوق سے یعنے بعد و فاصلہ پر ہے تو پہر عرش اوسکا
مکان ہونا یا عرش پر اوسکا ٹہرنا و بیٹہنا تو ثابت ہی نہو سکیگا غرض جسقدر پچہلے
معنون کے ثبوت مین محنت کی گئی تھی وہ سب برباد ہوگئی الحمد للہ ۔
درحالیکہ ذات حق سبحانہ تعالی کی اپنے مخلوق سے الگ و جدا ہے یعنے دونو نکے
درمیان بعد و فصل مکانی حایل ہے تو پہر اوس حدیث متفق علیہ فَهُوَ عِنْدَهُ
فَوْقَ الْعَرْشِ کے کیا معنی ہونگے جو حق سبحانہ تعالی کی ذات مقدس کو عرش پر ثابت
کرنیکی غرض سے اوس کے نزدیک لوح محفوظ کو ثابت کیا تھا کیا یہان عند سے
بعد و دوری تو مراد نلوگے ؟ والا اوس ذات مقدس کے ساتہہ لوح محفوظ کا ہونا
جو وہ بھی ایک مخلوق ہے ثابت ہوجاویگا تو پہر وہ دوری متصور نہو سکے گی
جو جدائی سے مراد لی گئی ہے ۔
یا جبکہ یہہ جدائی مقصود نہین ہے اور عند کے معنی قریب کے ہین تو پہر کیا وجہ
ہے کہ دوسرے مخلوق کے ساتہہ بھی اس قربت کو نہ مانی جاوے ۔ کیونکہ صحیح
حدیث قدسی مین وارد ہوچکا ہے کہ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ (مسلم عن ابی
ہریرۃ) یعنے اگر اوسکی عیادت کرتا تو پاتا مجکو اوس کے نزدیک اور دوسری حدیث
صحیح مین وارد ہے کہ اَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِی بِی وَاَنَا مَعَهُ متفق علیہ عن ابی ہریرۃ
(یہان ضمیر انا سے مراد ذات ہے) یعنے مین نزدیک گمان بندہ میرے کے
ہون جو میرے ساتہہ رکہتا ہے اور مین اوس کے ساتہہ ہون یہان عند کی
تفسیر مع کے ساتہہ واقع ہوئی ہے ۔

اگر اوس ذات مقدس کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا - اور لفظ جدا کے ایسے معنی مراد ہین
جسمین خلاو فصل نہوا وعند کے ایسے معنی مقصود ہین جسمین حلول و وصل نہو تو ہو المقصود
کیونکہ ذات مطلق اور جمیع ذوات مخلوق کے درمیان اس قسم کے جدائی جو عبارت
ہے غیریت و مباینت ذاتی سے مسلم الثبوت ہے کیونکہ وہ ذات مطلق واجب الوجود
ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہین تو پھر ان دونون ذوات
متغائر الحقیقت مین عینیت لغوی کیسی متصور ہوسکتی ہے غرض یہہ ایک نہایت
نازک بھید ہے - اب یہان صرف اسقدر کہنا کافی ہے کہ جب ذات خالق کی
جملہ ذوات مخلوقات سے باعتبار تغایر ذاتین کے جدا ہے تو پھر اس جدائی
کی نسبت صرف ایک عرش کے ساتھہ مخصوص کرنا باطل ہے کیونکہ عموم معیت
جو مخالف معنی بعد مکانی کے ہے نصوص قرانیہ واحادیث صحیحہ نبویہ سے
ثابت و متحقق ہوچکی ہے -
اب رہا یہہ امر کہ اوس ذات مطلق کا علم و قدرت ہر جگہہ ہے اگرچہ جگہہ کی یہہ قید
صفات مطلقہ کی نسبت زاید ہے خیر صفات الہی کی مطلقیت و عموم احاطت
و معیت کو تو جملہ اہل حق نے بھی مانا ہے مگر بسلب ذات کیونکہ بغیر ذات کے
صفات کی احاطت ایک خلاف واقع خیال محال ہے چنانچہ اسی سر سگرف
معیت علم بالذات کے نسبت حق سبحانہ تعالی ارشاد فرماتا ہے کہ فَلَنَقُصَّنَّ
عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ ع ع ، یعنے عالم دنیا کے حالات و واقعات
کو عالم آخرت مین بیان کرنے کی وجہ تو اوس کے علم کا حاصل رہنا تھا اور
اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اوس سے غائب نہ رہنا ہی یعنے جبکہ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ہے تو بالضرور وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ بھی ہوگا کیونکہ وہ بالذات ہرشے پر حاضر ہے تو پہر کوئی بات اوس کے علم ذاتی سے غائب نہین رہسکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا فافہم اِنَّهُ سِرٌّ دَقِيقٌ وَقَعْرٌ عَمِيقٌ۔

قال پندرہوین حدیث قصہ حجۃ الوداع مین ہے اَلَا هَلْ بَلَّغْتُ فَقَالُوا نَعَمْ فَجَعَلَ يَرْفَعُ اُصْبَعَهُ اِلَى السَّمَاءِ وَيَنْكُتُهَا وَيَقُولُ اَللّٰهُمَّ اشْهَدْ اَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیا پہونچادیا تمکو جو حکم خدا کے طرف سے آیا تھا کہا ہان اٹھانے لگے انگلی طرف آسمان کے اور جھکائے اوسکو اور فرمائے اے اللہ گواہ رہ یہہ انگلی اٹھانا ایک لاکھ چوبیس ہزار آدمی کے روبرو تھا جنمین پڑہے ان پڑہے سمجھدار وبے سمجھ مرد وعورت بوڑہے لڑکے شہری دیہاتی گنوار بدو سب طرح کے لوگ موجود تھے اور آخر عمر مین تھا کہ وقت نہایت راستی وایمانداری کا ہے۔

اقول نبی معصوم جو خاتم النبئین ہین اون کے جناب قدسی مآب مین یہہ بدظنی وسوء ادبی کے کلمات ہین کہ آپ کے آخر عمر کا حصہ نہایت راستی وایمانداری کا تھا کیونکہ آپکی عمر مبارک کے آخری حصہ کو نہایت ایمانداری وراستی کے ساتھہ مقید کرنے سے آپ کے اوایل عمر شریف کا حصہ اوس صفت راستی وایمانداری کے ساتھہ متصف نہین پایا جاسکتا جسقدر کہ آخری عمر مین اس خطبہ کے وقت بیان کیا گیا ہے یہہ محض بہتان وکذب ہے حالانکہ آپنے قبل از نبوت کے بھی کبھی راستی سے مونہہ نہین موڑا تھا اور کسیوقت

ایمانداری کو نہین چھوڑا تھا اسی لئے ابتدا ہی سے آپ اپنے اعدا کے پاس بھی امین سمجھے گئے تھے غرض امر حق کے اظہار اور حکم رب کے ارسال مین ہر وقت آپکی راستی و ایمانداری کی ایکسان حالت رہی ہے اول و آخر مین سرمو بھی فرق نہین آیا تھا۔

قال۔ اور مقصود اس سے یہی تھا کہ سب لوگ خدا کو عرش پر فوق ساتون آسمانون کے جانلین۔

اقول۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث مین صریح تو کیا کنایۃً بھی نہین فرمایا ہے تو پھر آنحضرت کا یہہ مقصود کہان سے نکالا گیا کہ خدا عرش پر فوق ساتون آسمانون کے ہے بلکہ اشارۃً اس سے آپکا مقصود کچھہ اور ہی پایا جاتا ہے کیونکہ نفس حدیث سے تو صرف اسقدر معلوم ہوتا ہے کہ آخر خطبہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف انگشت مبارک کو اوپر کے طرف اٹھایا تھا جسکو راوی نے آسمان کے طرف تعبیر کیا۔ باوجود اس تعبیر کے بھی عرش تو ثابت نہوا کیونکہ اس اشارہ سے عرش کا گمان تو خود راوی نے بھی نہین کیا ہے بلکہ ایک دوسرے نسخہ مین یَنْکُتُہَا اِلَی السَّمَاءِ۔ آیا ہے یعنی جیسے کہ اپنی انگلی کو اوپر کے طرف اٹھایا اسی طرح اپنی انگلی کو نیچے لوگون کے طرف جھکایا ہم یہان اس حدیث مین اُوْتِیْتُ جَوَامِعُ الْکَلِمِ کے مفہوم کو ثابت کرکے دکھلا دیتے ہین یعنے جیسا کہ آپکا کلام مبارک جامع تھا جس سے بمصداق حدیث وَاِنَّمَا اَنَا قَاسِمٌ وَاللہُ یُعْطِیْ ہر ایک عامی و عالم بموجب اپنے اپنے حوصلۂ فہم کے سمجتا تھا اسی طرح آپکے ہر کام مین بھی جامعیت تھی چنانچہ آپنے

اس خطبہ مین حق رسالت کو عوام و خواص پر نہایت ہی خوبصورتی کے ساتھہ ادا فرمایا اور تبلیغ الہی کے ادا کا اشارہ عمدہ پیرایہ مین کیا ہے یعنے اولاً آپنے انگشت مبارک کو اوپر کے جانب اٹھایا اور پھر نیچے کے طرف جہکا کر فرمایا کہ اَللّٰھُمَّ اشْھَدْ یعنے اے اللہ گواہ رہ۔ پس وقت واحد مین اون دونون جہت فوق و تحت کی اشارت کے ساتھہ آپکی شہادت سے خواص جانگئے کہ ھُوَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ مطلقاً بلا قید جہت تحت و فوق کے۔

اسمین کچھہ شک نہین ہے کہ بعض اوقات شارع علیہ السلام کا جہت اشرف سے عرش و سماء کے طرف حق سبحانہ تعالی کے ذات مطلق کی نسبت کرنا حکمت ہاے گوناگون پر مبنی ہے از انجملہ یہہ نسبت باعتبار لطافت اوس عالم کے ہے کیونکہ اوسکی ذات مطلق خود لطیف ہے لہذا بمقابلہ اجسام کثیفہ کے اجرام لطیفہ وعلویہ کے ساتھہ فی الجملہ ایک طرح کی خاص مناسبت حاصل ہے ثانیاً باعتبار لطافت و قربت معنوی کے ملائکہ اول مظاہر صفات اللہ ہین جس کے باعث وہ عالم تحتانی مین تدبیر کرتے ہین اور اونکا محل سماء ہے ثالثاً لوح محفوظ جو مصدر احکام الہی ہے وہ فوق عرش ہے رابعاً کوئی امر الہی بلا واسطہ عرش کے اس عالم پر صادر نہین ہوتا خامساً جملہ اسباب تدبیر کے سماء مین ہین لہذا عوام مدبر حقیقی کو بھی اوسی جہت مین بلا دقت و حجت کے تسلیم کرتے ہین جہان عقلاً و حساً اسباب تدبیر کے ظاہر پاتے ہین کیونکہ جاہلون نے انتظام و انقلاب عالم کے اسباب کو ستارون اور آسمانون کے گردش پر محمول کیا ہے اور عامیون نے رزق کے اسباب کو آسمان ہی کے طرف سے نازل ہوتے دیکھا ہے

اور عذاب الٰہی کو آسمان کے جانب سے پایا ہے یا اترتے سنا ہے سا دسًا
عقول عامہ نے بے جہت کے وجود کو محال خیال کیا ہے لہذا جہت اشرف
سے کسی جہت اعلیٰ کے طرف عوام الناس کے خیال کو رجوع کرنا ضرور ہوا تاکہ
اس سے ذاتی علو و مرتبت حق سبحانہ تعالیٰ کی متمکن خاطر ہو غرض انہین بعض
حکمتون کے وجہ سے دعا کے لئے بھی اوپر ہی کے جانب ہاتھہ اوٹھانے کا
حکم ہوا ہے سابعًا چونکہ ایام جاہلیت مین معبودان باطل کا ٹھکانہ یہی خانہ
کعبہ تھا جسکو حالت اسلام مین بیت اللہ کہا گیا لہذا ضرور ہوا کہ اللہ کی
نسبت ایک ایسے جہت اشرف کے طرف بھی کیجاوے جس سے جہت تحت
کی قید مطلق ہو جاوے۔ اور نیز اون تمام ارضی معبودان باطل کے ساتھہ
اوس معبود حقیقی کا فرق و امتیاز اون نومسلمون کے ذہنون مین حاصل ہوجاوے
جیسا کہ آپنے حرمت شراب کے ساتھہ سبز لاکھی برتنون کے استعمال کو
جو شراب کے لئے مخصوص تھے مطلقًا منع فرمادیا تھا گویا کہ بمصلحت وقت
یہہ ایک کمال درجہ کی تہدید تھی ترک شراب پر جس کے عادی اون کے
طبایع تھے واللہ اعلم۔
المختصر دعا کے لئے اوپر کے طرف ہاتھہ اوٹھانے مین اعمال بدنی کے ساتھہ
دل کا ایک جہت پر قایم کرنا بھی مقصود تھا جیسا کہ کعبہ کے طرف نماز مین
سجدہ اور دعا مین منہ کرنیکا حکم دیا گیا کیونکہ بغیر از تشبیہہ جہت و صورت
کے تنزیہہ مطلق کے طرف رجوع اور اوسکا سجدہ ممکن نہین تھا لیکن باوجود
اس تشبیہہ جہت و صورت سماء و کعبہ کے آپکی یہہ حسن تعلیم ہے کہ دونون جہتون

مین خدا بھی مقصود ہو پس یہہ کیسی جامع تعلیم ہے کہ جس سے خواص کے
دلون مین تشبیہ جہت وصورت کے ساتھہ ہی اوس کی تنزیہ و تقدیس کو مستحکم
کردیا اور قید کے ساتھہ اوسکی اطلاقیت کو ثابت کردیا جس کے باعث وہ
آسمان کے جانب اللہ ہی سے دعا مانگتے ہین اور زمین پر اللہ ہی کے طرف
سجدہ کرتے ہین پس غور کرو اور خوب سمجھو کہ عوام وخواص کے حق مین یہہ
کیا خوب تنبیہ ہے۔

قال۔ ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخر عمر مین ایسے مجمع عظیم وعام
مین اندیشہ غلط فہمی کا قوی ہے کس طرح ایسے لفظ بولتے اور ایسا کام کرتے
کہ جس کے ظاہر کا اعتقاد کفر ہو جس طرح جہمیہ ومعتزلہ کہتے ہین۔

اقول پھر یہہ مکرر کلمۂ گستاخی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان
مبارک مین کیونکہ آپکے نسبت اول و آخر عمر کی قید بالکل فضول ہے غرض
آپنے اس مجمع عام وخاص مین جامع الفاظ ہی فرمائے ہین اگر کوئی عامی آپکے
مفہوم اصلی کو نہ سمجھے تو اوس کے فہم کا قصور ہے اسی نافہمی کے وجہ سے
جن لوگون نے ذات مطلق کے نسبت قید وجہت وتحیز ومکان وغیرہ کو ثابت
کیا ہے معتزلہ وجہمیہ انکو برا کہتے ہونگے گو انکا یہہ برا کہنا صحیح ہے مگر چونکہ بعض
دوسرے امور مین یہہ بھی راہ مستقیم سے منحرف ہوگئے ہین لہذا انکو یہین
رہنے دیجئے بلکہ ہر ایسا شخص جسکی عقل سلیم ہو اور حق سبحانہ تعالی وتقدس
کی تنزیہ ذاتی اور مطلقیت اصلی کی عشر عشیر معرفت سے بے نصیب نہو تو
وہ کبھی کسی لفظ سے ایسا ظاہر معنی مراد نہ لیگا جو اوسکی تنزیہ و تقدیس کے

خلاف ہو اور اوسکی عزت وجلال کے شایان نہو اور کسیوقت اوس ذات مطلق کو کسی جہت خاص مین مقید نہ سمجھیگا اور نہ کبھو مکان وتحیز ثابت کریگا کیونکہ یہہ تمام لوازمات جسمی ہین پس ان لوازمات جسمی سے اوس ذات ستودہ صفات کو متصف کرنا کفر نہوگا تو پھر کیا ہوگا چنانچہ ملا علی قاری علیہ الرحمہ نے شرح فقہ اکبر مین فرمایا ہے جو شخص کہے خدا جسم ہے یا اوسکو مکان ہے یا وہ زمانہ مین ہے اور دوسرے اقوال اسکی مانند تو بہ تحقیق کافر ہوا **قال** اور باوجود استقرار تمام کے احادیث معارض اسکے صحت وشہرت وقوت مین مثل اسکے ہوں ہمیں نہین آے اور رفع حکم کا بدون نص ساوی یا مقدم نہین ہوسکتا وباللہ التوفیق ۔

اقول ۔ اس مفہوم فرضی جہت وتحیز کے ثبوت مین جسقدر احادیث پیش کئے گئے ہین اونہین احادیث سے اوس مفہوم فرضی جہت وتحیز کا رفع بخوبی ممکن ہے تاہم اوس کے معارض اسی کے مساوی کئے نصوص تو گذر چکے اور کئے موجود ہین مگر اسکی کوئی ضرورت نہین کیونکہ یہی احادیث نقیض مطلوب پر استقرار تمام کا حکم رکھتے ہین جسکا ثبوت اونہین احادیث کے ضمن مین دیدیا گیا ہے البتہ اگر کچھ کسر باقی رہگئی ہے تو صرف تفقہ فی الدین کی ہے جو ہر مومن کو دیجاتی ہے ۔

قال ۔ فصل ششم بیان مین اقوال اہل علم کے جن سے علو وجہت فوق واسطے خدا کے ثابت ہوتا ہے ۔

اقول ۔ انہین اہل علم کے اقوال سے جہت علو اور فوقیت مکانی کی ذات خدا سے نفی ہوگی انشاء اللہ تعالی ۔

قال ۔ قول اول رسالہ نجاتیہ شیخ محمد اواخر محمد شارح حصین ہی بیہقی از امام ابو حنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالی در آسمان است نہ در زمین وامام خود در فقہ اکبر نوشتہ کہ اگر کسے

گویدنمی شناسم پروردگار من در آسمان است یا در زمین پس بتحقیق کافر شد
برائے آنکہ خدا تعالے می فرماید الرحمن علی العرش استوے و عرش وے
فوق سبع سماوات است انتہی یہہ روایت آخر بعض نسخ فقہ اکبر میں ہیں ہے
اور بعض میں ہے جسطرح بعض میں ہے کہ حضرت ایمان پر مرے
بعض میں نہیں اور روایت بیہقی موید ہوتی ہے اور امام محمد بن عطاس نے
بھی اس روایت کو کتاب تنزیہ الصفات میں امام ابو حنیفہ سے معہ سند کے
نقل کیا ہے پس یہہ روایت حجت ہے حنفیہ پر لیکن حنفیہ انکار کرتے ہیں جہت کا
اور قائل ہیں فوق و استوی کے سو یہہ فرق خالی دقت سے نہیں لہذا بعض
محققین حنفیہ اوسکے قایل ہیں

اقول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اوس قول سے جسمیں ثبوت جہت
معلوم ہوتا ہے حنفیہ کا انکار کرنا ہی دلیل اسبات کی ہے کہ دراصل یہہ قول
امام صاحب کا نہیں ہے خیر باوجود اس افراط و تفریط کے ان دونوں
اقوال کو امام صاحب کے ہم مان لیں ہی تو اوس سے وہ جہت ثابت
نہیں ہوتی جسکے ثبوت کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ امام صاحب کا قول تو یہہ
بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسے گوید نمی شناسم پروردگار من در آسمان
است یا در زمین پس بتحقیق کافر شد۔ کیونکہ وجہ کفر کی یہہ ہے برائے
آنکہ خدا تعالی میفرماید کہ الرحمن علی العرش استوی یعنی رحمن کا استوا عرش پر ہے
پس اس صورت میں اگر وہ یوں کہے کہ پروردگار خود را می دانم کہ در آسمان
است نہ در زمین تو بہی وہ کافر ہو جائیگا۔ برائے آنکہ حق سبحانہ تعالے میفرماید کہ

للرحمن علی العرش استوی حالانکہ بیہقی از امام ابوحنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در آسمان است نہ در زمین پس اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو قول باہم متناقض ہیں بلکہ رسالہ وصیت میں قَالَ الْاِمَامُ اَبُوْحَنِیْفَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ لَمَّا سُئِلَ عَنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی قَالَ مَنْ حَصَرَ اللّٰہَ تَعَالٰی فِی الْجِھَۃِ الْفَوْقِیَّۃِ اَوِ التَّحْتِیَّۃِ فَقَدْ کَفَرَ (نقل عن کتاب التنبیہ فی التنزیہ)

یعنے امام صاحب نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالےٰ کا بجہت فوق یا تحت حصر کرنا کفر ہے۔

امام صاحب کے طرف سے اور بحوالہ فقہ اکبر کے کافر نہ کے بعد جو برلے آنکہ خدا تعالیٰ میفرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش او فوق سبع سموات است لکھا گیا ہے وہ زاید ہے بلکہ اصل عبارت امام صاحب کی یہ ہے جسکو شیخ امام عبدالسلام علیہ الرحمۃ نے حل الرموز میں لکھا ہے۔ مَنْ قَالَ لَا اَعْرِفُ اللّٰہَ تَعَالٰی فِی السَّمَاءِ ھُوَ اَمْ فِی الْاَرْضِ فَقَدْ کَفَرَ لِاَنَّ ھٰذَا الْقَوْلَ یُوْھِمُ اَنَّ لِلْحَقِّ مَکَانًا وَمَنْ تَوَھَّمَ اَنَّ لِلْحَقِّ مَکَانًا فَھُوَ کَافِرٌ

یعنے اصل وجہ کفر کی امام صاحب کے پاس ذات مطلق کے نسبت قید مکانی ہے خواہ وہ مکان عرش ہو یا سماء ہو یا ارض ہو پس یہ ہر دو اقوال امام صاحب کے حنفیہ کے طرف سے حجت ہیں جہت و قید مکانی کی نفی پر اور محققین حنفیہ سے قَالَ الْاِمَامُ اَبُوْ جَعْفَرٍ اَحْمَدُ ابْنُ سَلَامٍ الطَّحَاوِیُّ فِیْ عَقِیْدَتِہِ الَّتِیْ ذَکَرَ فِیْھَا بَیَانَ عَقِیْدَۃِ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَالْجَمَاعَۃِ عَلٰی مَذْھَبِ فُقَھَاءِ الْمِلَّۃِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ النُّعْمَانِ ابْنِ ثَابِتٍ وَاَبِیْ یُوْسُفَ یَعْقُوْبَ بْنِ

ابراهيم الانصاري وابي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رحمة الله عليهم تعالى الله عزّ وجلّ عن الحدود والغايات والاركان والاعضاء والادوات ثم تحويه الجهات الست كسائر المبدعات وقال الامام ابن الهمام في المسايرة انه تعالى ليس مختصا بجهة وقال النسفي في عمدة العقايد وليس بذي جهة الخ کہا امام طحاوی نے اپنے عقیدہ مین جسمین بیان کیا ہے عقیدہ اہل سنت وجماعت کا اوپر مذہب فقہائے ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمۃ اللہ علیہم کے برتر ہے اللہ بزرگ حدود ونہایت وارکان واعضا وآلات سے بہراس سے کہ گہیر لے اوسکو جہات ستہ مانند تمامی نو پیدا کے اور کہا امام ابن الہمام نے مسایرہ مین بہ تحقیق وہ تعالی نہین مختص ہے کسی جہت مین اور کہا النسفی نے عمدۃ العقاید مین کہ نہین ہے وہ جہت والا الخ

قال قول امام مالک نے فرمایا اللہ آسمان پر ہے علم اوسکا ہر جگہ کوئی جگہ اوسکے علم سے خالی نہین اس روایت سے حجت مالکیہ پر تمام ہے اور جمہور مالکیہ کا یہی قول ہے الا ماشاء اللہ۔

اقول بیہقی نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ انہ قال ہو کما وصف نفسہ ولا یقال کیف وکیف تو پس اس صورت مین آپ ذات مطلق کو کیونکر علی السماء مقید فرماتے کیونکہ یہہ قید جہت کی سراسر کیف ہے حالانکہ استوار کے بارہ مین آپ فرما چکے ہین کہ کیفیتہ مجہول فالسوال عنہ بدعۃ اور امام شوکانی کہتے ہین کہ آیات معیت مین علم کے ساتھہ تاویل کرنا بدعت ہے اور یہہ خلاف ہے اوس طریقہ کے جسپر صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین

رضی اللہ عنہم سے تھے (یہہ تفصیلی قول عنقریب ذکر کیا جاویگا) درحالیکہ امام مالک سے
جو تبع تابعی ہین یہہ قول ثابت ہوتا کہ اللہ تعالے اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم
اوسکا ہر جگہہ محیط ہے تو امام شوکانی اوسکو تاویل و بدعت نہ کہتے پس اس صورت مین
یہہ روایت بے سند حجت نہوتی کیونکر مالکیہ پر حجت ہوسکتی ہے

اور محققین مالکیہ سے قَالَ ابْنُ فُوْرَكَ اِنَّ اللهَ تَعَالٰی لَیْسَ بِجِسْمٍ وَلَا جِهَةٍ
وَلَا مَحْدُوْدٍ وَقَالَ السَّنُوْسِیُّ فِیْ شَرْحِ عَقَایِدِهٖ وَلَمْ يَقُلْ بِالْجِهَةِ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ
وَاِنَّمَا قَالَ بِهَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُبْتَدِعَةِ وَهُمُ الْحَشْوِيَّةُ وَالْكَرَامِيَّةُ وَقَالَ الدَّسُوْقِیُّ
الْمَالِكِیُّ فِیْ حَاشِيَةِ اُمِّ الْبَرَاهِيْنِ قَوْلُهٗ اَوْ يَكُوْنُ هُوَ فِیْ جِهَةٍ لِلْجِرْمِ بِاَنْ يَكُوْنَ
عَنْ يَمِيْنِ الْجِرْمِ كَالْعَرْشِ مَثَلًا اَوْ شِمَالِهٖ اَوْ فَوْقَهٗ اَوْ تَحْتَهٗ اَوْ اَمَامَهٗ اَوْ خَلْفَهٗ
لِاَنَّ الْحُلُوْلَ فِی الْجِهَاتِ لَا يَعْلَمُ الْاَلِّيْ مَ فَلَمَّا ذَكَرَ اسْتِحَالَةَ الْجِرْمِيَّةِ عَلَيْهِ تَعَالٰی
ذَكَرَ اسْتِحَالَةَ لَوَازِمِهَا وَقَالَ وَكَذَا يَسْتَحِيْلُ الْحُلُوْلُ فِی الْمَكَانِ لَا اَعْلَی الدَّوَامِ
بِاَنْ يَكُوْنَ فَوْقَ الْعَرْشِ اَوْ فِی السَّمَاءِ انتہی کہا ابن فورک نے کہ بیشک اللہ تعالی تو
نہین ہے جسم اور نہ جہت اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی نے شرح عقاید مین اپنے نہین کہا
جہت کے ساتھہ کسی اہل سنت نے سواے اسکے نہین کہ قایل ہے اوسکا ایک گروہ بدعتی اور وہ
حشویہ و کرامیہ ہین اور کہا دسوقی مالکی نے حاشیہ ام البراہین مین قول اوسکا یہہ کہ ہو وہ
جہت مین کسی جرم کی اسطرح کہ ہووے سیدہی طرف جرم کے مثلاً عرش کی یا بائین طرف اوسکے
یا اوپر یا نیچے اوسکے یا آگے یا پیچھے اوسکے اس واسطے کہ حلول جہات مین نہین سمجھا جاتا مگر واسطے
جرم کی پس جبکہ ذکر کیا ہے محال ہونا جرم کا اوپر اللہ تعالی کے ذکر کیا محال ہونا لوازم جرمیت
کا اور کہا اسیطرح محال ہے حلول مکانمین نہ ہمیشہ اسطرح پر کہ ہو عرش کے اوپر یا آسمانمین انتہی۔

قال - قول سیوم علام الموقعین میں ہے تصریح کی شافعی نے کہ یہہ جو اوس لونڈی نے کہا کہ میرا رب آسمان پر ہے اور تم رسول خدا ہو اوسکو آنحضرتؐ نے مجموع ایمان ٹھہرایا اور حکم آزاد کرنے کا فرمایا انتہی یہہ روایت حجت ہے شافعیہ پر -

اقول - امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث جاریہ کے روایت کرنے سے یہہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ آپ کا عقیدہ یہی تھا کہ اللہ تعالی ذاتہ سے آسمان ہی پر ہے بلکہ اوس لونڈی نے بھی یہہ نہین کہا تھا کہ اللہ کی ذات بجہت فوق آسمان ہی پر ہے اوس نے تو صرف **فی السماء** کہا تھا جسکے ساتھہ کوئی لفظ حصر کا نہین ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اوس لونڈی کو آزاد فرمانا بوجہ اوسکے بیزاری الہ باطلہ کے تھا جو علی الارض تھے جسکی تصریح سابق گذر چکی پس اس صورت مین شافعی علیہ الرحمۃ کے صرف اس روایت حدیث سے جمہور شافعیہ پر ثبوت جہت کے نسبت کوئی حجت نہین ہو سکتی کیونکہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو حرام علی العقول ان تمثل اللہ تعالی وعلی الاوھام ان تحدہ فرمایا ہے یعنے اپنے عقلون سے اللہ تعالی کا مثل ادراک اپنے وہمون سے اوسکا حد کرنا حرام ہے انتہی - اور حد مستلزم جہت ہے یہہ بات خوب یاد رہے کہ اوس لونڈی کے قول فی السماء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مجموع ایمان ٹھہرانا کسی قول سے آنحضرت کے ثابت نہین ہے بلکہ آپکے قول سے تو یہہ بات پایہ ثبوت کو پہونچتی ہے کہ اوس ذات مطلق سے قید جہت کی نفی جو عبارت ہے عمومِ معیت سے افضل ایمان ہے کما روی ابن مردویہ والبیھقی فی الشعب عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنَّ مِنْ اَفْضَلِ الْاِیْمَانِ الْمَرْءِ اَنْ یَّعْلَمَ اَنَّ اللہَ عَزَّوَجَلَّ مَعَہٗ حَیْثُ کَانَ ذَکَرَہُ الحافظ

السیوطی فی تفسیرہ الدر المنثور یعنے بہ تحقیق کہ افضل ایمان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک
اللہ عزوجل اوس کے ساتھہ ہے جہان کہین ہو۔

قال لیکن بعضے شافعیہ منکر ہین جہت کے اور مقر ہین فوق و علو کے اور بعضے دونون
کے جس طرح امام رازی۔

اقول بعضے نہین بلکہ کل شافعیہ محققین جہت مکانی کے منکر اور فوق و علو معنوی
کے مقر ہین چنانچہ مشتے نمونہ از خرواری مقلدین شافعیہ سے امام بیہقی و غزالی و بیضاوی
و طیبی و حلبی و قسطلانی وغیرہ کے اقوال ابھی آئینگے اور یہہ جو کہا گیا ہے کہ امام رازی
جہت و فوق دونون کے قایل ہین محض غلط ہے کیونکہ امام صاحب اربعین مین
فرماتے ہین وَتَرٰی جُمْهُوْرَ الْاَذْکِیَاءِ مِنَ الْعُقَلَاءِ مُتَّفِقِیْنَ عَلٰی بُطْلَانِ هٰذِهِ
الْمُقَدَّمَةِ فَاِنَّ اِثْبَاتَ الْجِهَةِ لِلّٰهِ لَمْ یَقُلْ بِهٖ اِلَّا الْحَنَابِلَةُ وَالْکَرَّامِیَّةُ
وَاَمَّا کُلُّ مَنْ سِوَاهُمْ فَهُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلٰی اِثْبَاتِ ذَاتِهٖ مُنَزَّهًا عَنِ الْاِخْتِصَاصِ
بِالْحَیِّزِ وَالْجِهَةِ۔ تو دیکھتا ہے جمہور دانایان عقلا یعنے علماء متکلمین کو متفق ہین اس مقدمہ
کے بطلان پر کیونکہ ثابت کرنا جہت کا واسطے اللہ کے قایل نہین ہوا اسکا مگر حنابلہ
و کرامیہ اور جو لوگ کہ سوا اونکے ہین وہ سب متفق ہین اوپر ثابت کرنے اس بات
کے کہ حق سبحانہ تعالی و تقدس پاک ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے۔

یاد رہے کہ یہان حنابلہ سے مراد وہ لوگ ہین جو در اصل عقیدہ کرامیہ کا رکھتے ہین مگر
بظاہر اپنکو حنابلہ مشہور کر کے بدنام کنندہ نکونامے چند ہوے ہین۔

اور محققین شافعیہ سے قَالَ الْبَیْهَقِیُّ فِیْ کِتَابِ الْاِعْتِقَادِ وَهُوَ تَعَالٰی عَنِ الْجِهَةِ وَقَالَ
الْاِمَامُ الْغَزَالِیُّ فِی الْاِحْیَاءِ اِنَّهٗ لَیْسَ مُخْتَصًّا بِجِهَةٍ وَلَا مُسْتَقِرًّا عَلَی الْمَکَانِ

وَقَالَ فِي الْمَعَارِجِ الْقُدُسِ اِنَّ جَمِيْعَ مَا يَهْذِيْ بِهِ الْمُشَبِّهَةُ مِنْ اِثْبَاتِ الْجِهَةِ وَالْفَوْقِيَّةِ وَالصُّوْرِ وَالْمَكَانِ وَالْاِنْتِقَالِ كُلِّهٖ بَاطِلٌ وَقَالَ الْبَيْضَاوِيُّ فِيْ طَوَالِعِ الْاَنْوَارِ وَلَا فِيْ جِهَةٍ وَحَيِّزٍ وَقَالَ الطِّيْبِيُّ فِيْ حَاشِيَةِ الْمِشْكٰوةِ وَهُوَ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الْجِهَةِ وَالْمَكَانِ وَقَالَ الْعَلَامَةُ الْحَلَبِيُّ وَلَيْسَ بِجِهَةٍ وَمَكَانٍ وَقَالَ الْقُسْطَلَانِيُّ فِيْ شَرْحِ الْبُخَارِيْ ذات الله تعالى منزه عن المكان والجهة

یعنے کہا بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین اور وہ برتر ہے جہت سے اور کہا امام غزالی نے احیاء مین تحقیق وہ خاص نہین ہے کسی جہت کے ساتھ اور نہ ٹھہرا ہوا ہے مکان پر اور کہا معارج القدس مین تحقیق جو کچھ کہ مشبہہ نے از راہ بیہودگی اس کے کیا ہے اثبات جہت و فوقیت اور صورت و مکان و انتقال کا وہ سب باطل ہے اور کہا بیضاوی نے طوالع الانوار مین نہین ہے جہت و حیز مین اور طیبی نے حاشیہ مشکوٰۃ مین کہا اور وہ تعالی منزہ ہے جہت و مکان سے اور کہا علامہ حلبی نے اور نہین ہے جہت و مکان مین اور کہا قسطلانی نے شرح بخاری مین ذات اللہ کی منزہ ہے مکان و جہت سے۔

قال - قول چہارم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا پڑھا یا مجھکو شیخ ابو طاہر مدنی نے اپنے باپ کے خط سے کہ شیخ ابو الحسن نے اپنی کتاب مین کہا مین مذہب امام احمد پر ہون مسئلہ صفات مین کہ اللہ تعالی فوق العرش ہے انتہی اس قول سے حجت حنابلہ پر تمام ہے اور جمہور حنابلہ کا یہی عقیدہ ہے الا ماشاء اللہ و للہ الحمد بلکہ جماعت گروہ مین جسقدر حنابلہ کو توفیق احقاق حق کی اس مسئلہ خاص مین ملی اور کو نہ ملی۔

اقول - حق سبحانہ تعالی کے فوق عرش ہونیکو تو سب مانتے ہین امام احمد حنبل کی

تخصیص بے ضرورت ہے کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہو چکا ہے کہ ثُمَّ اللّٰہُ فَوْقَ ذٰلِکَ
ہان اگر گفتگو ہے تو ذات مطلق کا حصر عرش پر کرنے اور فوق سے جہت کے مراد لینے مین ہے
جسکا قایل نہ کوئی امام ہے نہ کوئی مقلد چنانچہ قال محمد بن محمد السّعدی الحنبلی فی
کتابہ فی مناقب الامام احمد فی بیان اعتقادہ کان یذھب الی
مذھب السّلف مع القول بالتنزیہ بہ والنفی التشبیہ انتہی کہا محمد بن محمد سعدی
حنبلی نے مناقب مین امام احمد کے بیان مین اونکے عقاید کے تھا اونکا مذہب سلف کا
ساتھہ قول تنزیہ اوسکے اور نفی تشبیہ کے انتہی اور کہا ہے سنوسی مالکی نے شرح عقاید
مین اپنے تحقیق ملالیا ہے حشویہ نے ساتھہ اس مذہب فاسد یعنی جہت کے بعض
ائمہ اہل سنت کو اکثر اوقات نسبت کی ہے اس بات کے طرف احمد بن حنبل کے
رضی اللہ عنہ اسواسطے کہ یہہ مقلد ہین اس امام کے فروع مین پس وہم کیا اونہون نے
جیسا کہ وہ تابع ہوے ہین اونکے فروع مین تابع ہین اونکے عقاید مین بھی حالانکہ وہ
علیحدہ ہین اون سے اس بات مین کہ ہو عقیدہ امام کا مثل عقیدہ اونکے کے اسواسطے
کہ امامت اونکی علم توحید مین اور طریق اہل سنت کے ہے جسپر کہ اجماع ہوا ہے اور
مناظرہ امام احمد کا اہل بدعت کے ساتھہ اور امتحان کرنا اونکا ذات اللہ تعالی مین
مشہور ہے الخ چنانچہ خود امام احمد حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ لا یُوْصَفُ اللّٰہُ
تعالٰی اِلَّا بِمَا وَصَفَ بِہٖ نَفْسَہٗ اَوْ وَصَفَہٗ بِہٖ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ والہ
وسلم لا نتجاوز القران والحدیث الخ یعنے امام احمد نے فرمایا کہ نہین وصف
کیا جاتا اللہ تعالی مگر ساتھہ اوس چیز کے کہ وصف کیا ہے اوس نے اپنا اور وصف
کیا ہے جس چیز کے ساتھہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور نہین بڑھتے ہین ہم

ہم قرآن وحدیث پر الخ وقال ابن ابی الیعلی الفراء الحنبلی فی الطبقات نقلاً عن والدہ رحمۃ اللہ وکلما یقع فی الخواطر من حد او تشبیہ او تکییف فاللہ سبحانہ وتعالی عن ذلک واللہ لیس کمثلہ شئ ولا یجوز علیہ ما یجوز علیہم من التغیر من حال الی حال انتہی یعنے کہا ابن ابی الیعلی الفراء حنبلی نے طبقات مین اپنے باپ سے جو کچھہ کہ گذرے دلون مین حد وتشبیہ اور کیفیت سے پس اللہ پاک ہے وبرتر ہے اوس سے اور ہے اللہ نہین ہے کوئی چیز مانند اوس کے اور نہین جائز ہے اوپر اوس کے وہ چیز جو جائز ہے اوپر اشیاء کے تغیر سے ایک حال کے دوسری حال پر انتہی۔

قال۔ قول نجم امام ابن قتیبہ نے کتاب مختلف الحدیث مین لکھا ہے اگر یہہ لوگ رجوع کرین طرف اپنی فطرت کے اور طرف اوسکے جسپر ترکیب دیگئی ہے ذات اون کی معرفت خالق سے تو البتہ جان لیوین کہ اللہ عزوجل وعلی اعلی ہے اور اوسی کے طرف ہاتھ اوٹھائے جاتے ہین ساتھ دعا کے اور سارے امتین کیا عرب اور کیا عجم یہی کہتے ہین کہ اللہ تعالی آسمان پر ہے جبتک کہ چھوڑ دیا جاوے اونکو اونکی فطرت پر انتہی۔

اقول۔ بیشک اگر انسان اپنی فطرت پر چھوڑ دیا جاتا تو ضرور کسی نکسی ایک جہت کو عقل وقیاس سے مقرر کرلیتا اور تقرر جہت مین بھی باہمدیگر نہایت اختلاف واقع ہوجاتا جیسے کہ عقل وقیاس کی فطرت ہے چونکہ یہہ فطرتی عقل اس اختلاف کے اٹھانے اور اپنے خالق کی بے جہتی کو پانیکے لئے کافی نہ تھی لہذا ارسال رسل وانزال کتب کی حاجت ہوئی غالبا ایسی ہی فطرت کے مقابلہ مین جو اپنے خالق کو کسی جہت خاص مین ٹھہرالیتی ہے شارع نے طرز عمل کو مختلف جہات کے ساتھہ متعلق کیا یعنے

بوقت حاجت کے آسمان کو قبلۂ دعا بنایا تو بوقت عبادت کے خانۂ کعبہ کو قبلہ صلواۃ کا ٹھرایا
حالانکہ اوس ذات مطلق کا نہ آسمان مکان ہے اور نہ کعبہ گھر۔

قال۔ قول ششم رسالہ نجابیتہ مین ہے بذیل اثبات جہت شیخ ابوالحسن اشعری در ابانہ
شرح وبیان این عقیدہ نمودہ بدان قایل گشتہ است انتہی اشعریہ کو یہی حجت کافی ہے

اقول۔ قول چہارم مین ابھی بیان کیا گیا تھا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب
مین لکھا ہے کہ مین مذہب امام احمد پر ہون مسئلہ صفات مین کہ اللہ تعالی فوق عرش
ہے اسمین تو کہین جہت کی قید نہین لہذا اس جہت کے قایل ہونیکے نسبت اشعریہ
پر کوئی حجت نہین ہو سکتی کیونکہ قال الامام ابوالحسن الاشعری فی کتاب الاصول
الکبیر لایجب ان یکون نفس الباری عزوجل جسما او جوہرا او محدودا
او فی مکان دون مکان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفاتنا لمفارقتہ لنا انتہی
کہا امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اصول الکبیر مین نہین واجب یہہ کہ ہو ذات باری
جسم وجوہر و یا محدود یا خاص مکان مین کہ نہو دوسری جگہہ یا سوا اسکے جو جایز نہین
اوپر اوسکے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اوس کے ہم سے انتہی۔ پس اس
قول سے تو قید جہت کی نفی اور مطلقیت ذاتی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امام موصوف
نے اپنی کتاب ابانہ مین اول ذکر کیا استوار علی العرش کا اور پہر نزول الی السماء الدنیا
وغیرہ صفات اللہ کا اور پہر کہا وان اللہ یقرب من عبادہ کیف شاء کما
قال ونحن اقرب الیہ من حبل الورید انتہی یعنے اللہ تعالی قریب ہے اپنے
بندون کے جسطرح سے کہ وہ چاہتا ہے جیسا کہ فرمایا ہے ہم بہت نزدیک ہین بندہ سے
اوسکی رگ جان سے انتہی پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام اشعری رحمتہ اللہ علیہ

کا اپنی کتاب ابانہ مین باوجود ثبوت استواء و نزول ذاتی کے قرب ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے ثبوت عموم احاطت و معیت ذاتی پر جو یہہ منافی ہے ثبوت جہت وقید ذات مطلق الہی تعالی شانہ کے ۔

قال ۔ قول ہفتم غنیۃ الطالبین مین ہے بجہۃ العُلُوِ وہ جہت علو مین ہے ۔

اقول ۔ ہم سابق لکھہ چکے ہین کہ غنیہ کا آپکے تصنیف سے ہونا ثابت نہین ہوا چنانچہ شیخ الہند عبد الحق دہلوی نے دیباچۂ غنیہ مین فرمایا ہے کہ ہرگز ثابت نشدہ کہ غنیہ از تصانیف آنجناب است اگرچہ انتساب آن بآنحضرت شہرت دارد و نظر بر آن کہ شاید دران حرفے ازان جناب بود ترجمہ کردہ ام الخ اور نیز تنفید الکلام المنسوب الی غوث الانام اور مرام الکلام مین لکھا ہے کہ اِنَّ الغنیۃَ لیستْ مِن مؤلّفاتِہٖ ویدُلُّ علیہِ کثیرۃُ الاحادیثِ الموضوعۃِ فیھا فقط

قال ۔ قول ہشتم کتاب البہجۃ مین جان لو کہ عبادت تمہاری نہین گہستی زمین مین بلکہ چڑہتی ہے آسمان پر کہا اللہ نے الیہ یصعد الکلم الطیّبُ والعملُ الصالحُ پس رب ہمارا جہت علو مین ہے انتہی شعرانی نے اسکی تاویل کی ہے لیکن ساتھہ ایک طرح کے اقرار کے یہہ دونون کتابین شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہین انمین خاص لفظ جہت موجود ہے گروہ صوفیہ و اولیا پر حجت اونکی تمام ہے کہ یہہ سردار ہین تمام اولیا و صوفیہ کے ۔

اقول ۔ قول ہفتم غنیہ مین جہت کا لفظ مذکور ہے حالانکہ اوسکا حضرت کے تصنیف سے ہونا ثابت نہین تو پھر اوسکا حوالہ ہی فضول ہے بلکہ غنیہ مین جہت کے لفظ کا وارد ہونا ہی آپکے تصنیف سے نہونے پر ادر تائید طبی ہے کیونکہ جسکا اصول توحید وجودی ہے

تو وہ پھر جہت کے تنگ و تاریک گڑھے مین کیونکر جا گریگا اور کتاب بہجہ ہمارے نظر سے نہین گذری خیر یہہ تو صحیح ہے کہ عبادت زمین مین نہین گھستی بلکہ آسمان پر چڑھتی ہے کیونکہ وہ عمل صالح ہے اور صالحون کا ٹھکانا بھی فوق سماء ہے پس اسقدر بیان سے تو اللہ تعالیٰ کا جہت علو ہی مین رہنا ثابت نہین ہو سکتا غالباً ارب ہمارا جہت علو مین ہے، یہان جہت کا لفظ الحاقی ہو تو بھی کچھہ عجب نہین کیونکہ لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تراش تو العادۃ طبیعۃ خامسۃ کے حکم مین ہوگئی ہے علی الخصوص جبکہ امام شعرانی نے بھی یہان ٹوکا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ضرور دال مین کچھہ کالا ہے کیونکہ گروہ صوفیہ و اولیا متفق ہین اوس ذات مطلق و مقدس سے نفی قید و جہت و تحیز و مکان پر کما قال الشیخ محی الدین العربی قدس سرہ فی الفتوحات المکیۃ فی المقدمۃ مقدس عن الجہات والاقطار وقال شیخ شہاب الدین السہروردی قدس سرہ فی عقیدتہ فی توحیدہ تعالیٰ لا فی مکان اذ لو کان فی مکان تسلسل وقال الامام الربانی الشیخ عفیف الدین الیافعی فی نشر المحاسن تعالیٰ عن الجہات والاقطار والحدود الخ وقال ابو عثمان المغربی رحمۃ اللہ لیس لذات اللہ تعالیٰ امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا میمنۃ ولا میسرۃ یحال وقال الاوستاد الامام ابو القاسم القشیری فی الرسالۃ لا لہ تعالیٰ جہۃ ومکان وقال الامام الربانی مجدد الالف الثانی الشیخ احمد السہرندی قدس سرہ فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثانی زمان ومکان وجہت را در حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست این ہمہ مخلوقات اویند وقال الاستاد الامام ابو القاسم القشیری سمعت والشیخ ابا عبد الرحمن محمد بن الحسین

السّلمی رحمۃ اللہ علیہ یقول سمعت عبد اللہ بن موسیٰ السلامی یقول سمعت
الشبلی یقول جل الواحد المعروف قبل الحدود وراء الجہات الخ کہا امام
قشیری نے سنا مین شیخ ابو عبد الرحمن سے وہ کہتے ہین سنا ہے مین نے کہتے ہوے
عبد اللہ موسی سلمی کو انہون نے سنا ہے یون کہتے ہوے شبلی رحمۃ اللہ علیہ کو پاک
ہے واحد معروف قبول کرنے جہات سے الخ یہہ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ سردار
اولیا کے مرشدون مین ہین اور اخراج کیا ہے ابو نعیم نے حلیۃ الاولیا مین محمد بن اسحاق
سے اور اوس نے نعمان بن سعد سے کہ فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب مین سوال
یہود کے سبحانہ وتعالیٰ عن تکیف من زعم ان الٰہنا محدود فقد
جہل الخالق المعبود ومن ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمتہ الحیرت
والتخلیط بل ہو المحیط بکل مکان الخ۔ یعنے پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ
ظاہر کرنے کیفیت سے اوس شخص کے جو زعم کرتا ہے اسبات کا کہ ہمارا معبود محدود یعنے
جہت مین ہے پس وہ نجانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا کہ مکان اوسکو
احاطہ کرتے ہین تو لازم ہوگی اوسکو حیرت و گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانون کو الخ
پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا جو سردار ہین سردار اولیا کے اوس ذات مطلق
حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی کرنا مکان و حد یعنے تحیز و جہت کا حجت تام ہے تمام گروہ اولیا
وصوفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر
یہہ خوب یاد رہے کہ مرتبہ ولایت کا عبارت ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھہ نسبت تقرب
بالفعل تحقق سے نہ صرف علماً بلکہ شہوداً لیکن اس نسبت تقرب کا شہود منحصر ہے
کشف سر توحید وجودی پر پس اس صورت مین سردار اولیا کے اپنے کسی کونکر لینے

مولی کو دوئی سمجھے پس اس سر ولایت و نسبت تقرب کی حقیقت کو نہ سمجھیگا سوا اوس کے کہ
من ذاقہ۔

قال - قول نہم محمد بن موصل نے کتاب سیف السنۃ الرفیعہ مین لکھا ہے خدا جدا ہے
اپنے مخلوق سے اور فرشتے اوسکے چڑھتے ہین اور اوسی کے پاس سے اترتے ہین اور اوسی
نے مسیح علیہ السلام کو اپنے پاس بلا لیا اور اوسی کے پاس کلمے پاک چڑھتے ہین۔

اقول - اس قول سے دو امر مستنبط ہوے ایک یہہ کہ خدا جدا ہے اپنے مخلوق سے پس
یہہ امر منافی ہے اوس قول کے جس سے ذات حق سبحانہ کا قیام و قرار علی العرش ثابت
کیا گیا تھا کیونکہ جب اوسکی ذات عرش سے جو مخلوق ہے جدا ہے تو پھر عرش پر اوسکا
ٹھہرنا باطل ہو گیا (یاد رہے کہ یہان ہمنے جدا کے ایسے ظاہری معنی لیئے ہین جسکو ایک
عامی دیہاتی بھی سمجھ جا سکے)

دوسرا یہہ کہ اللہ تعالی اپنی ذات سے آسمان پر ہے کیونکہ فرشتے اوسی کے طرف چڑھتے
ہین اور اوسی نے حضرت مسیح کو اپنے پاس بلا لیا اور اوسیکے طرف کلمے پاک چڑھتے ہین
تو پھر وہ قول باطل ہو گیا جو اللہ تعالی کا ذات سے عرش پر ہونا ثابت کیا گیا تھا پس ایسی
دلیل لانے سے فائدہ ہی کیا تھا جس سے اصل دعوی ہی باطل ہو جاے والحمد للہ علی ذلک

قال - قول دہم امام نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم مین ہے فمن قال باثبات جہۃ
فوق من غیر تحدید ولا تکییف من المحدثین والفقہاء والمتکلمین
یہہ سب متکلمین و فقہا و محدثین جو قایل جہت فوق ہین اہل سنت و جماعت سے ہین
اور یہان سے معلوم ہوا کہ انکار جہت پر اجماع و اتفاق نہین ہوا اور کیونکر ہوتا کہ ساری
امت گمراہی پر جمع نہین ہو سکتی وللہ الحمد۔

اقول - التنبیہ فی التشبیہ مین ہے کہ قال الامام النووی فی شرح مسلم فانہ تعالیٰ منزہ عن التجسیم والانتقال والتحیز فی جہۃ وعن سائر صفات المخلوق یعنے کہا امام نووی نے شرح مسلم مین اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے کسی جہت مین اور جمیع صفات مخلوقات سے انتہی -

اب یہان کیا کہیگا کہ امام نووی نے تو شرح مسلم مین صاف جہت کی نفی اوس ذات پاک سے کرنیکے علاوہ صفات مخلوق سے بہی اوسکی تنزیہ کی ہے جس سے بہی جہت کی نفی اوس ذات مطلق سے ہوجاتی ہے کیونکہ جہت مین حد و تکیف ہے اور وہ خاصہ و لازمہ جسم ہے بلکہ امام موصوف کا پہلے قول مین فوقیت سے حد و تکیف کی نفی کرنا خود وہ مبنی ہے جہت مکانی کی نفی پر -

بالفرض اگر یہہ کہا جاتا کہ اس جہت کے قایل متکلمین اور فقہا ہین تو اس قیاس کی گنجایش ملتی کہ شاید کسی متکلم نے اپنے عقل و قیاس کے زور سے جہت کو کہین سے کہینچ نکالا ہے یا کوئی فقیہ اپنی فقاہت کے روسے جہت کے استنباط مین خطائی ہے مگر معلوم نہین کہ محدثین کس بنیاد پر جہت کے قایل ہوگئے کیونکہ کسی ایک حدیث مین بہی جہت کا لفظ وارد نہین ہوا ہے اور نہ از روے لغت کے فوق کے ظاہری معنی صرف ایک جہت مکانی مین مقید ہے حالانکہ لسان عرب پر لفظ فوق کا جہت و غیر جہت کے معنون پر مستعمل ہی جسکا بیان گذرچکا اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جملہ متکلمین و فقہاے محققین نے اوس ذات مطلق سے قید و جہت مکانی کی کلی نفی کی ہے اور محدثین کے مذہب مین تو صفات الہی مین چون و چرا ہی نہین ہے چنانچہ بہم نمونتہً دو و قول امام متکلمین اور سر آورد فقہا اور پیشواے محدثین کے درج ذیل کرتے ہین امام المتکلمین حجۃ الاسلام محمد غزالی

احیاء مین فرماتے ہین کہ خدا پاک ہے اختصاص جہات سے اور باب عقاید مین فرماتے
ہین کہ نہ طرفین اور جہتین اوسکو گھیر سکتے ہین نہ زمین و آسمان اور امام فخر الدین رازی
فرماتے ہین کہ علماے متکلمین نے اتفاق کیا جہت کے بطلان پر اور سرآوردہ
فقہا امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جس نے حصر کیا اللہ تعالی کو جہت فوق یا تحت مین
تو کافر ہو گیا اور بھی فرمایا ہے کہ جس نے توہم کیا واسطے حق کے مکان کا بس وہ مشبہہ
ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالی کو اپنے وہمون سے
حد یعنے جہت ثابت کرنا حرام ہے یہہ اصل اقوال مفصلاً گذر چکے ہین اور پیشواے
محدثین امام انس بن مالک سے بیہقی نے روایت کی ہے اللہ تعالی ہے جیسا کہ اپنا وصف
آپ فرمایا اور نہین کہا جاتا کہ ایسا ہے یا ویسا اور نیز امام مالک استواء سے پوچھے گئے
تو کیفیتہ مجہولٌ والسوالُ عنہ بدعۃٌ فرمایا ہے بلکہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ
دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات مطلق حق سبحانہ تعالی سے الفاظ جہت
و حد و مکان کے ساتھہ بالتصریح نفی فرمائی ہے اور جن کے اقوال باوجود عدم موجودگی
کتب کے اسوقت جسقدر ہم پہونچے ہین اونکے اسماے گرامی وثیقہ درج ذیل کئے
جاتے ہین جنکے مجموعی چالیس اقوال تک اس رسالہ مین اس غرض سے لاے گئے
ہین تاکہ ثابت و متحقق ہو جاوے کہ اہل سنت والجماعت کا نفی جہت پر اجماع و
اتفاق ہو گیا ہے کیونکہ بہوتکا شمار سے امت گمراہی پر جمع نہین ہو سکتی وللہ الحمد
صحابہ رضی اللہ عنہم سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اصحاب سلف صالحین ع۵ تابعی

ع۵ چونکہ ہمارے پاس اسوقت ایسی کوئی کتاب موجود نہین تھی جس سے یہہ معلوم ہو سکے کہ ان حضرات سے کون تابعی ہے اور کون تبع تابعی مگر اتنا تو معلوم ہے کہ انکا شمار اصحاب سلف مین ہے۔

و تبع تابعی سے ذی النون[2] مصری و سہل بن عبداللہ[3] تستری و امام جعفر[4] صادق و سفیان[5] ثوری
و شعبہ[6] و حماد بن زید[7] و حماد بن سلمہ[8] و شریک[9] رضی اللہ عنہم اور اصحاب حدیث سے شافعی[10]
و ابوداؤد[11] و ابوعوانہ[12] و بیہقی[13] رحمۃ اللہ علیہم ۔ اور طحاوی[14] رحمۃ اللہ علیہ ہی صاحب الروایت
والدرایت ہیں ۔ ائمہ فقہا سے امام ابوحنیفہ[15] رحمۃ اللہ علیہ اور ائمہ عقائد سے امام ابوالحسن[16]
اشعری اور ابومنصور ماتریدی[17] رحمۃ اللہ علیہما اور مفسرین معتبرین سے حافظ ابن کثیر[18]
اور ثعلبی[19] رحمۃ اللہ علیہما ۔ اور اصحاب حنفیہ سے ابو یوسف[20] ۔ محمد بن حسن[21] شیبانی و
ابن ہمام[22] و نسفی[23] ۔ و سراج الدین[24] اوشی و علامہ محمد بن ابراہیم[25] الولی القرشی و طاہر[26]
بن السلام الخوارزمی ۔ و فاضل محمد[27] البرکوی و شیخ عبدالسلام[28] و ملا علی قاری[29] و سید صفی الدین[30]
بخاری ۔ و شیخ عبدالحق[31] محدث دہلوی ۔ اور مولانا بحر العلوم[32] عبدالعلی و شاہ ولی اللہ[33]
محدث دہلوی ۔ و مولانا شاہ عبدالعزیز[34] دہلوی و قاضی ثناء اللہ[35] پانی پتی رحمۃ اللہ علیہم
اور اصحاب شافعیہ سے امام الحرمین[36] ابی المعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف الجوینی
و ذہبی[37] و امام حجۃ الاسلام[38] غزالی و امام الرازی[39] و مفتی الانام عزالدین[40] بن عبدالسلام
و تاج الدین[41] سبکی ۔ و حافظ جلال الدین[42] سیوطی و بیضاوی[43] ۔ و طیبی[44] ۔ و ابوحیان[45] ۔ و امام نووی[46]
و علامہ[47] الحلبی و حافظ ولی الدین[48] عراقی و محقق تفتازانی[49] و قاضی عضد الدین[50] و عسقلانی[51]
و حافظ صلاح الدین[52] خلیل بن کیکلدی ۔ و شیخ الاسلام شیخ زکریا[53] رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب
مالکیہ سے ابن فورک[54] و سنوسی[55] و قاضی ابوبکر بن العربی[56] و محمد ابراہیم[57] الملالی التلمسانی و
دسوقی[58] و ابراہیم[59] اللقانی و شیخ احمد الدردیر[60] رحمۃ اللہ علیہم ۔ اور اصحاب حنابلہ سے ابن ابی
یعلی[61] الفراء و شیخ محمد[62] السفارینی ۔ و شیخ عبدالباقی[63] رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب صوفیہ سے
شبلی[64] و جنید بغدادی[65] و شیخ عبدالقادر جیلانی[66] و شیخ شہاب الدین[67] سہروردی و حسین[68] بن منصور

شیخ محی الدین بن العربی و عبد الکریم جیلی و شیخ ابو الحسن شاذلی و امام ابو القاسم القشیری و شیخ ابو طاہر القزوینی و امام شعرانی و ابو بکر محمد اسحاق و امام ربانی شیخ عفیف الدین یافعی و ابو عثمان مغربی و امام ربانی مجدد الف ثانی و ملا جامی و سید نعمان بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین ۔
اس قول دہم کے ضمن میں انکار جہت پر اجماع ہونیکی جو یہ وجہ لکھی ہے کہ ساری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی جس سے اس بات کا اظہار کرنا چاہا ہے کہ منکر جہت کا گمراہ ہے تھا امام مالک سے استوا کی کیفیت پوچھی گئی تھی تو نہ صرف اس سوال کو بدعت کہا بلکہ اوس سائل سے کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہو جاوے کاش کہ اگر یہ لوگ اوس وقت ہوتے جو لفظ فوق سے جہت کو نکالا ہے تو خدا جانے کہ امام مالک انکے شان میں کیا فرماتے اور کس سلوک سے پیش آتے ۔

قال ۔ قول یازدہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رح نے کتاب نزول الرب الی السماء الدنیا میں جہت فوق کو بدلایل صحیح ثابت کیا ہے جلال الدین دوانی نے کہا ابن تیمیہ اور اونکے اصحاب کو میل عظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے الی قولہ باوجود علو مرتبہ اونکے علوم نقلیہ و عقلیہ میں انتہی ۔

اقول امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ انہ مستوی علی العرش علی الوجہ الذی قالہ و بالمعنی الذی اراد استواء منزہا عن المماسۃ والاستقرار والتمکن والحلول والانتقال پس اس نفی انتقال سے حق سبحانہ تعالی کا ایسا نزول جو نقل و حرکت زمانی و مکانی کے مستلزم ہو باطل ہو گیا جسکو ہمنے اسکے سابق بدلائل ثابت کر دیا ہے اور جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ اتقان میں فرماتے ہیں کہ ایمان اوسکے صفات پر لاویں ۔ اور اوسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کریں اور اوسکی تفسیر نکریں

اب رہا جلال الدین دوانی کے اس کہنے سے کہ ابن تیمیہ اور اونکے اصحاب کو میل عظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے یہہ کہان سے ثابت ہوگیا کہ جلال الدین دوانی کا بھی یہی عقیدہ تھا بلکہ (اونکے اصحاب) یعنے ابن تیمیہ کے ساتھہ اونکے مقلدین کو خاص کرنا دلالت کرتا ہے کہ اس عقیدہ خاص مین ابن تیمیہ کے ساتھہ جنید اور معتقدین بھی ہین اور نیز میل عظیم کے کہنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اس بارہ مین غلو کر گئی ہین واللہ اعلم بالصواب۔

قال۔ قول دوازدہم حافظ ابن القیم رح نے حاوی الارواح مین کہا وَقَدْ جَمَعْنَا مِنْہُ فِی مَسْئَلَۃِ عُلُوِّ الرَّبِّ عَلٰی خَلْقِہٖ وَاسْتَوٰئِہٖ عَلٰی عَرْشِہٖ سِفْرًا مُتَوَسِّطًا یعنے ہمنے اس مقدمہ مین ایک کتاب متوسط لکھی ہے۔

اقول۔ کتاب لکھی تو کیا ہوا حق سبحانہ تعالی کو تو بے شک اسنے مخلوق پر علو ذاتی حاصل ہے اور اوسکا استوا علی العرش بھی صحیح ہے یہہ امر تو قرآن سے خود ثابت ہے البتہ معرض نزع مین اوسکی ایسی معنی کا لینا ہے جسمین کم وکیف ہو یہہ تو بیان بالا سے ثابت ہی نہین ہوتا۔

قال۔ قول سیزدہم ابو الولید رشید نے کہا جہت کو ہمیشہ شریعت والے ثابت کرتے آئے ہین یہانتک کہ معتزلہ نے اوسکی نفی کی اور متاخرین اشاعرہ نے مانند ابو المعالی وغیرہ کے اونکی پیروی کی یہانتک کہ کہا سب شریعتین مبنی ہین اسبات پر کہ اللہ تعالی آسمان پر ہے اور وہین سے فرشتے اترتے ہین وحی لیکر طرف پیغمبرون کے اور وہین سے کتابین نازل ہوئین اور اسیطرف حضرت شب معراج مین گئے اور سارے علما اسپر متفق ہین کہ اللہ و فرشتے آسمان پر ہین جسطرح سب شریعتین

اوسپر متفق ہین پہر تقریر عقلی سے بھی اسکو ثابت کیا اور اس شبہے کو جسکے سبب سے
جہمیہ نے نفی کی تھی جہت کی باطل ٹھہرایا پہر کہا کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے شرع
وعقل دونون سے اور باطل کرنا اوسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتونکا انتہی مختصراً۔
اقول علم کا دعوی۔ اور پہر یہہ بے دلیل دعوی کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے
شرع اور عقل دونون سے اور باطل کرنا اوسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتون کا نہایت
قابل افسوس ولایق حیرت امر ہے کیونکہ شریعت کے دلیلین چار ہین اولاً قرآن
کسی ایک آیت مین خداتعالی کے لیئے جہت ثابت نہین ہے ثانیاً کسی حدیث مین
بھی حق سبحانہ تعالی کے نسبت جہت کا لفظ وارد نہین ہوا ہے بلکہ یہہ ایک منکر
لفظ ہے کیونکہ شارع نے حق سبحانہ تعالی کے نسبت اسکا استعمال ہی نہین فرمایا ہے
ثالثاً نہ اجماع امت ہوا ہے زمانہ صحابہ کو دیکہئے کبھی کسی نے فوق کی تاویل جہت کے
ساتہہ نہین کی پہر تابعین وتبع تابعین نے بھی کبھی حق سبحانہ تعالی کے حق مین
جہت کو ثابت نکیا اور بعد اوسکے بھی ہر زمانہ کے ائمہ دین وعلماء محققین نے اسکا
انکار اور تردید فرماتے رہے ہین جسکا حال مشتے نمونہ از خروارے اس مختصر رسالہ
کے ملاحظہ سے دل نشین ناظرین ہوجاویگا اب رہی چوتھی دلیل قیاس کی اگرچہ یہہ
منصب عالی ہر مقلد وغیر مقلد کو حاصل نہین ہے خیر اگر کوئی کچھہ ہاتھہ پیر مار سکتا ہے
تو چاہیئے کہ وہ قیاس خلاف قرآن وحدیث واجماع کے نہو۔ جبکہ ان تینون دلیلون
سے جہت کے وجود کا ثبوت تو کیا بلکہ قرآن وحدیث سے اطلاقیت ونزاہت وعموم
معیت ذاتی کے ثبوت سے قید جہت ومکان کی بکلی باطل ٹھہرتی ہے جبپر اجماع امت
بھی ہوگیا ہے تو پہر بیچارہ قیاس اس عنقا صفت جہت ومکان کو کہان سے

دہونڈہ لاویگا۔ اگر کہین سے کچہہ کہینچ کہانچ کر نکالا بہی تو خلاف نص کے وہ کس کام مین آئیگا
چونکہ قیاس کی بنیاد عقل سلیم پر ہے جبکہ دلایل عقلی سے بہی حق سبحانہ تعالی و تقدس کی
ذات مطلق کے نسبت قید وجہت مکانی کا باطل ہونا ثابت ہوچکا ہے تو پہر قیاس کا
موقع باقی ہی نہین رہا ہان ابو الولید رشید کا منشاء قیاس صرف اسیقدر ہے
چونکہ فرشتے آسمان سے وحی لیکر طرف پیغمبرون کے اترتے ہین اور آسمان سے کو زمین
نازل ہوئین اور آسمان کے طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ و الہ وسلم شب معراج مین
گئے تھے لہذا ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالی آسمان پر ہے (مگر افسوس کہ یہہ تمام قیاس
انکا نص استوی علی العرش کے مخالف واقع ہو رہا ہے) چونکہ آسمان زمین کے او پر
بجہت فوق ہے لہذا حق سبحانہ تعالی کا بہی بجہت فوق ہونا ضرور ہوا فقط اگرچہ ہمنے
سابق متعدد مقامات پر اس بے بنیاد قیاسی عمارت کو عقل و نقل کے پر زور دلایل سے
بکلی منہدم کرڈالا ہے تاہم اگر کوئی دوسرے قیاسی صاحب انکے اس قیاس کے
مقابلہ مین اپنا قیاس یون چلاوین چونکہ موسی علی نبینا و علیہ السلام سے حق سبحانہ تعالے
نے علی الارض کلام کیا اور خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا اور اَلْحَجَرُ الْاَسْوَدُ یَمِیْنُ اللّٰہِ فِی
الْاَرْضِ یُصَافِحُ بِھَا عِبَادَہٗ (الترمذی) یعنے حجر اسود زمین پر خدا کا سیدہا ہاتہہ ہے
جس سے اپنے بندگون سے مصافحہ کرتا ہے ایضًا اِنَّ قُلُوْبَ بَنِیْ اٰدَمَ کُلَّھَا بَیْنَ
اِصْبَعَیْنِ مِنْ اَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ کَقَلْبٍ وَاحِدٍ یُصَرِّفُہٗ کَیْفَ یَشَاءُ (مسلم عن
عبد اللہ بن عمر رض) بیشک قلوب بنی آدم کے سب رحمن کے دو انگلیون کے
درمیان ہین مثل ایک قلب کے پہیرتا ہے اوسکو جسطرح چاہتا ہے ایضًا اَنَا مَعَ عَبْدِیْ
اِذَا ذَکَرَنِیْ (بخاری عن ابی ہریرہ) یعنے مین بوقت میرے ذکر کے میرے بندے کے

ساتھہ ہوں ایضاً فَاِنَّ رَبَّہٗ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْقِبْلَۃِ ۔ بخاری عن حدیث انس لیس
بیشک رب اوسکا درمیان اوسکے اور قبلہ کے ہے ایضاً اَقْرَبُ مَا یَکُوْنُ الْعَبْدُ
مِنْ رَبِّہٖ وَھُوَ سَاجِدٌ (مسلم عن ابی ہریرہ) یعنے قریب تر ہونا بندہ کا اپنے
رب سے اوسوقت ہین کہجب وہ سجدہ مین ہے اور نیز قولہ تعالی مَا یَکُوْنُ مِنْ
نَجْوٰی ثَلٰثَۃٍ اِلَّا ھُوَ رَابِعُھُمْ وَلَا خَمْسَۃٍ اِلَّا ھُوَ سَادِسُھُمْ وَلَآ اَدْنٰی مِنْ
ذٰلِکَ وَلَآ اَکْثَرَ اِلَّا ھُوَ مَعَھُمْ اَیْنَمَا کَانُوْا ۲۸ ع ۲ یعنے نہین ہوتی مصلحت
تین مین مگر وہ چوتھا ہے اونکا اور نہین پانچ مگر وہ چھٹا ہے اونکا اور نہین کم اوس سے
اور نہ زیادہ مگر وہ ساتھہ ہے اونکے جہان کہین کہ ہوین ۔

منشاء قیاس یہہ ہے کہ موسی علیہ السلام زمین پر خدا سے باتین کین اور خانہ کعبہ کو
بیت اللہ کہا اور حجر اسود کے مصافحہ کو اپنا مصافحہ کہا اور بنی آدم کے قلوب کو
اپنے دو انگلیون کے درمیان رہنا بیان کیا اور بندہ ذاکر کے ساتھہ اپنا ہونا بیان
فرمایا اور زمین پر سجدہ کرنے سے اپنی قربت کا حاصل ہونا بیان کیا اور تین کے
ساتھہ اپنا چوتھا ہونا اور ہر چار کے ساتھہ اپنا پانچوان رہنا بلکہ ہر ایک کے
ساتھہ اپنا بالذات ہونا بیان فرمایا چونکہ یہہ سب زمینی واقعات زمینیون کے
ساتھہ کے ہین اور زمین تحت آسمان کے واقع ہے لہذا اللہ تعالی کی ذات
مطلق کا علی الارض ہونا بھی ثابت ہوا تو جہت فوق کی قید باطل ہو گئی ۔ اب
فرمائی بمقابلہ پہلے قیاس کے اس دوسرے قیاس مین تو کچہہ کسر باقی نہین رہی
اگرچہ ثبوت جہت کے نسبت ابو الولید رشید کی تقریر عقلی یہان مذکور نہین ہے
مگر ہم اوسکی نفی کے نسبت امام حجۃ الاسلام کی اوس تقریر عقلی کے تتمہ کو یہان

نقل کرتے ہین جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم مین تحریر فرمایا ہے اللہ تعالی
کسی طرف مین خاص کر نہین رہتا وجہ یہہ ہے کہ طرفین چھے ہین اوپر نیچے دہنے
بائین آگے پیچھے اور یہہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوے ہین انسان کا
وجود ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤن تو زمین پر لگین اور سر اوسکے مقابل دوسری طرف
رہے پاؤن کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے
دونون طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہین ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور
ایک کمزور قوی کا نام داہنا رکھا اور کمزور کا بایان زیادہ قوی ہاتھ کیطرف کو
دہنے کہا اور دوسرے کمزور کے طرف کو بائین پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا
ہے اور ادہر کو چلتا ہے اوسکا نام آگے رکھا اور اوس کے مقابل پیچھے
کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے کہ یہہ چھ طرفین انسان کے وجود سے
پیدا ہوے ہین اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہہ
جہتین بھی نہوتین پس اللہ تعالی نہ تو ازل مین کسیطرف خاص تھا کیونکہ جہتین
حادث ہین جو انسان کے وجود سے پیدا ہونے ہین اور اللہ تعالی کے
نہ پاؤن ہین اور نہ سر کہ اوسکا نیچے اور اوپر ہونے داہین نہ بائین نہ آگا
نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت مین خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش
کے وقت کسی جہت سے خاص تھا انتہی ۔
اور یہہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالی کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتون سے
خالی نہین ہو سکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہوگا یا عرض کے
مانند جوہر ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالے نہ جوہر ہے اور نہ عرض

پس وہ کسی جہت مین خاص نہین ہے
اور یہہ دلیل بھی ہے اگر خدا تعالی عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم
کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے
کے برابر ہوتا ہے یا اوس سے چھوٹا یا بڑا اور یہہ تینون امر ایسے ہین کہ
ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالی کے لئے مقدار ہے حالانکہ اوسکی
ذات اس سے پاک ہے اب رہا یہہ کہ اللہ تعالی اوپر کے جہت مین
نہین ہے تو دعا کے وقت آسمان کیطرف ہاتھ کیون اٹھاتے ہین اوسکی
وجہ یہہ ہے کہ دعا کا قبلہ وہی طرف ہے اور اس مین یہہ اشارہ ہے کہ دعا
جس سے مانگی جاتی ہے اوس مین جلال اور کبریا کی صفت ہی اور جو بلندی
کے طرف ہوتی ہے وہ بزرگی اور برتری پر دلالت کرتی ہے۔ اور قہر
اور بزرگی اور غلبہ کے روسے اللہ تعالی ہر ایک موجود کے اوپر ہے انتہی
اب یہہ ارشاد فرماسے کہ اس تقریر عقلی کے سننے کے بعد کیا پھر بھی
ابو الولید کے تقریر عقلی کی ضرورت باقی ہوگی۔ خدا خیر کرے اوّل تو
قول دہم مین ذات مطلق کے نسبت قید جہت کے انکار کو تو گمراہی
پر محمول کیا تھا اور اس قول مین اقرار جہت کو واجب کر دیا ہے۔
خدا معلوم پھر آیندہ چلکر اور کیا کہا جاویگا۔
قال قول چہار دہم حافظ ذہبی نے ایک مجلد لکھا ہے اور اوس مین کل آیات
استواء و فوق اور کل احادیث اور تمام آثار صحابہ اور تابعین اقوال
علماء دین کو جمع کیا ہے ذکرہ الشوکانی۔

اقول بے شک استواء و فوق کے آیات و احادیث و آثار وغیرہ ضرور جمع کئے گئے ہونگے لیکن خوب یاد رہے کہ اون میں کوئی ایک آیت یا حدیث یا اثر ثبوت جہت علو کی کے بارہ میں نہوگی اگر ہوتی تو آپکی ذات سے کب ایسی توقع تھی کہ ایسے بکار آمد لفظ کو بابرنیجا ان بیان انکے یون ہی بیکار چھوڑ دیتے ۔

قال قول پانزدہم امام محمد بن علی شوکانی نے رسالہ الارشاد و التحف میں کہا ہے حق وہی ہے جو مذہب سلف کا ہے استواء خدا کا عرش پر اور ہونا اوسکا جہت میں مصرح ہے بہت جگہ قرآن میں اسی طرح آنحضرت نے بھی اوسکی تصریح بہت حدیثون میں کی ہے بلکہ پاتا ہے اوسکو ہر کوئی اپنے جی مین اور احساس کرتا ہے اوسکا اپنی فطرت مین اور کہنچتی ہے اوسکو طبیعت اوسکی طرف اوسکے جسطرح تو دیکہتا ہے ہر مستغیث کو طرف خدا کے اور التجا کرنے والے کو طرف اوسکے اور دعا کرنے والے کو کہ وہ اشارہ کرتا ہے اپنے ہاتھ سے طرف اوسکے یا اٹھاتا ہے اپنی نظر طرف اوسکے اور برابر ہین اسبات میں وقت پیش آنے ایسے امور کے عالم و جاہل انتہی

اقول اللہ تعالے و تقدس کا استوا علی العرش تو بہت جگہہ قران مین مصرح ہے مگر ہونا اوسکا اوسی جہت مین ایک جگہہ بھی نہین ہے بلکہ قران تو فاینما تولوا فثم وجہ اللہ سے تخصیص جہت فوق کی بکلی نفی کرتا ہے اسی طرح حدیث کا حال ہے اگرچہ باعتبار اپنی فطرت کے

پر سمتیت اور دعا کرنے والا اشارہ کرتا ہے اپنے ہاتھ سے اور اٹھاتا ہے
نظر کو طرف اوسکے لیکن شریعت الٰہی نے اس فطرتی قبلہ جہت فوق توڑنے کے
لئے قبلہ کیطرف موںہہ اور سجدہ کرنیکا حکم دیا اور اوسکو قبلہ نماز کے سوا
قبلہ دعا بھی بنایا تاکہ باعتبار اس حکم شریعت کے ہر عبادت کرنے والا کھڑا
ہوتا ہے طرف قبلے کے اور سجدہ کرتا ہے خدا کو اور دعا مانگتا ہے اوس سے

چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے تفسیر عزیزی مین
آیہ کریمہ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ کے تحت مین اس روایت کو لکہا ہے کہ
نزول این آیت در حق دعا است نہ در حق نماز چنانچہ از حسن بصری و مجاہد
و ضحاک مرویست کہ چون آیت ادعونی استجب لکم نازل شد مردم پرسیدند
بکدام سمت متوجہ شدہ دعا کنیم در جواب ایشان این آیت نازل گشت
(رواہ ابن جریر و ابن المنذر عن مجاہد و غیرہما عن وغیرہ) انتہی پس باوجود
اسقدر مطلقیت جہت دعا کے پہر اگر کوئی دعا کنندہ جہت فوق سماء
کے طرف متوجہ ہو کر قبلۂ دعا کو مقید سمجھے تو اوسکی حماقت وجہالت ہے

اب رہا یہہ امر کہ حق سبحانہ تعالی کا جہت فوق مین ہونا مذہب سلف کا
ہے لیکن اسکی نفی بالتصریح ابھی ہم ثابت کر آئے ہین چنانچہ یہان نفی حد
یعنی جہت کے نسبت اصحاب سلف سے بہی ایک روایت کافی و
وافی و شافی سے ہے روی البیہقی فی کتاب الاسماء عن ابی داؤد قال
کان سفیان الثوری و شعبۃ و حماد بن زید و حماد بن سلمۃ و شریک و
ابو عوانۃ لا یحدون ولا یشبہون ولا یمثلون یروون الحدیث لا یقولون

کیف وإذا سئلوا اجابوا بالآثار وقال ابوداؤد وهو قولنا انتهی۔ یعنی یہ روایت
کی بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابوداؤد سے کہا ہے سفیان ثوری اور
شعبہ وحماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہیں حد کرتے
اور نہ تشبیہ دیتے اور نہ تمثیل دیتے روایت کرتے تھے حدیث کو اور نہیں
کہتے کیفیت اور جب سوال کئے جاتے تو دیتے جواب اثر سے اور کہا
ابوداؤد نے وہی قول ہے ہمارا فقط

قال قول شارح رحمہ ابو عیسیٰ ترمذی نے فرمایا علم و قدرت و سلطان اس کا
ہر جگہ ہے اور وہ عرش کے اوپر ہے جس طرح بیان کیا اپنی صفت میں اپنی کتاب
میں انتہی۔

اقول مجھے یاد پڑتا ہے کہ کتاب فتح الباب لعقائد اولی الالباب یا کتاب
انتقاد رجیح میں نواب صدیق حسن خان صاحب نے لکھا ہے کہ جب کہ عمر بھر
اس معاملہ میں امام دار ہجرت مالک بن انس رضی اللہ عنہ کہا ہے کسی نے
ان سے کیفیت استواء کی پوچھی تھی کہا الکیف غیر معلوم والاستواء
غیر مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ پھر کہا مجھکو ڈر لگتا ہے کہ
کہیں تو گمراہ ہو۔ تو پھر اسکو اپنے پاس سے نکلوا دیا۔ اسکو بیہقی نے یحییٰ
بن یحییٰ سے روایت کی ہے۔ باقی سب میں آیتیں قرب و معیت وغیرہا کے
سو ان پر بھی ایمان لانا مطابق ظواہر الفاظ کے غرض ہے کیفیت اسکی
حوالہ علم الہی ہے اگرچہ اکثر مفسرین اور اہل علم نے انکو محمول علم وغیرہ
و نظر پر کیا ہے مگر ہمکو کچھ ضرورت اس تاویل کی نہیں ہے فقط انتہی

اور معنی اوسکی خدا کو سونپنا کافی وافی شافی ہے۔

اور نواب صاحب ممدوح نے دلیل الطالب الی ارجح المطالب مین امام شوکانی کی کتاب تحف سے یہہ قول نقل کیا ہے کہ فکذا نقول فی مثل قولہ سبحانہ وھو معکم اینما کنتم وغیرہ من آیات المعیت فنقول فی مثل ھذہ الآیات ھکذا جاء فی القرآن ان اللہ سبحانہ مع ھاؤلاء ولا نتکلف بتاویل ذالک کما یتکلف غیرنا بان المراد بھذا الکون وھذہ المعیت کون العلم ومعیتہ فان ھذہ شعبۃ من شعب التاویل تخالف مذھب السلف وتباین ما کان علیہ الصحابۃ والتابعون وتابعوھم الخ حاصل ترجمہ ایسا ہی کہتے ہین ہم ایسے آیتون مین جو وارد ہین کہ اللہ تعالی تمہارے ساتھ ہے جہان کہین کہ تم ہو اور ایسے ہی آیتین خدا کے قرب ومعیت کے سوا ایسے آیتون کے باب مین کہتے ہین ہم کہ قرآن مین ایسا ہی آیا ہے کہ بیشک اللہ تعالی سبحانہ ان لوگون کے ساتھہ ہے ہم اوسکی تاویل مین تکلف نہین کرتے ہین جیسا کہ ہمارے سوا اور لوگ تکلف کرتے ہین کہ خدا کے اس ہونے اور اوسکی معیت سے مراد ہوتا علم کا اور علمی معیت کا ہے کیونکہ یہہ شاخ ہے تاویل کی شاخون سے اور یہہ برخلاف مذہب سلف کے ہے اور مخالف اوس طریقہ کے جسپر صحابہ اور تابعین وتبع تابعین تھے انتہی۔

خدا تعالی صدیق حسن خان صاحب کو اسکی جزاے خیر دے کہ انہون نے یہان امام مالک اور امام شوکانی کے ہر دو اقوال کے نقل سے کیسے اصول اس خاص مسئلہ مین قائم کر دے اولاً جیسا کہ آیات استواء

کی معنی بلا کیف ہین اوسیطرح آیات قرب و معیت کے معنی بھی بے کیف ہین

ثانیا جیساکہ استوا کے ظاہر الفاظ پر ایمان لانا فرض ہے اسیطرح قرب و معیت کے ظاہر الفاظ پر بھی ایمان لانا فرض ہے اور کیفیت اوسکی خدا ہی کو سونپنا چاہیئے ثالثا قرب و معیت سے علم و عون و نصر وغیرہ مراد لینا تاویل کی ایک شاخ ہے رابعاً کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی نے آیات قرب و معیت سے علم مراد نہین لیا ہے - لہذا یہہ تاویل بدعت ہے

پس ان چارون اصول کو حرز جان کر رکھو یہی چار اصول [illegible] اون تمام تاویلات لاطایل کی تردید ہو جاتی ہے جو آگے پیش ہونگی [illegible]

قال قول ہفدہم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ [illegible] مین لکہا ہے حق اس مقام مین یہہ ہے کہ اللہ تعالی نے ثابت کیا ہے اپنے لئے جہت فوق کو بعدہ کہا کہ یہی مذہب ہے امام مالک اور داود [illegible] اور امام ابوالحسن اشعری کا انتہی - یہان سے معلوم ہوا کہ وہ جو رسالہ اعتقاد مین لکہا ہے کہ بمعنی تحیز و جہت وہ بتقلید متکلمین حنفیہ لکہا ہے اور یہان جو کہا ہے کہ حق ثبوت جہت فوق ہے یہہ بطریق تحقیق کے فرمایا ہے اور تحقیق راجح ہے تقلید پر واللہ اعلم

اقول اس فصل کے قول چہارم مین شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے بیان کیا ہے کہ اونکے استاد شیخ ابوطاہر مدنی نے اونکو اپنے باپ کے خط سے یہہ پڑہایا تہا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب [illegible] مین لکہا ہے کہ مین امام حنبل کے مذہب پر ہون مسئلہ صفات مین اور فصل [illegible]

قول چہارم لکھا ہے کہ امام احمد اقرار کرتے ہین اللہ تعالی کے استوا پر عرش کے جس ہین قید جہت کی نہین ہے پس اس سے ثابت ہو سکتا ہے کہ ابو الحسن اشعری کا اعتقاد بھی مثل مذہب امام احمد حنبل کے مسئلہ صفات مین بے کیف تھا بلا قید جہت کے جسکے ابو طاہر مدنی نے شاہ صاحب کو پڑھایا تھا قال الحافظ ابن عساکر فی تبیین کذب المفتری لسنا نری الائمۃ الاربعۃ فی اصول الدین مختلفین بل نراہم فی القول بتوحید اللہ وتنزیہہ فی ذاتہ وصفاتہ مؤتلفین وعلی نفی التشبیہ عن القدیم سبحانہ وتعالی مجتمعین والاشعری فی الاصول علی منہاجہم اجمعین انتہی - کہا حافظ ابن عساکر نے تبیین مین کہ جھوٹ کہا ہے مفتری نے نہین دیکھا ہم نے ایمہ اربعہ کو اصول دین مین مختلف بلکہ دیکھا ہے ہمنے قولین توحید اللہ تعالی کے اور اوسکی تنزیہ ذاتی وصفاتی مین متفق اور اوپر نفی کرنے تشبیہ کے قدیم سبحانہ تعالی سے سبکو اکٹھا اور اشعری اصول مین طریقہ پر اونکے ہین انتہی -

قطع نظر اسکے جبکہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی عقاید فارسی مین یہ لکھا ہے کہ ذات پاک است از حدوث تجدد واز جمیع وجوہ نہ جوہر است نہ عرض ونہ جسم ونہ در حیز است ونہ در جہت اشارہ کردہ نمی شود سوئے وے واینجا وآنجا صحیح نمی شود بروے حرکت وانتقال وتبدل در ذات وصفات وے پس یہ غور کے قابل مقام ہے کہ کس کس طرح سے شاہ صاحب نے مختلف الفاظ وپیرایہ سے جہت وتحیز کی نفی کی ہے اور پہر اوسکے نیچے لکھتے ہین کہ او بالاے عرش است چنانکہ تعریف کرد ذات خود را ولاکن نہ بمراد

مکانی و جاے، یہان بہی بکر اوس ذات مطلق کے کہ استوی علی العرش
سے تحیز و مکان و جاے کی نفی کرکے تنزیہ و مطلقیت کو حق سبحانہ تعالی کے
ثابت فرمایا ہے باوجود اسکے پہر یہہ خیال کہ شاہ صاحب ممدوح جہت کے
قایل تہے باطل و محال بلکہ یہہ ایک مجنونانہ خیال ہے

اب رہی یہہ بات کہ رسالۃ الذب عن ابن تیمیہ مین پہر شاہ صاحب نے
یہہ کیون لکہا کہ اللہ تعالی نے ثابت کیا ہے اپنے لئے جہت فوق کو مین
کہتا ہون کہ قران مین حق سبحانہ تعالی نے تو اپنے لئے کہین جہت کو ثابت نہین کیا
بلکہ یون فرمایا ہے کہ یخافون ربہم من فوقہم - یا ارشاد کیا ہے کہ وہو القاہر
فوق عبادہ یعنے کسی مقام پر قرآن مجید مین لفظ فوق کو جہت سے مقید نہین
کیا اور نہ کہین معنی فوق کی تفسیر جہت کے ساتہہ کی ہے تو پہر شاہ صاحب
جیسا شخص ایسی بے اصل بات کا دعوی کیونکر کرتا کہ خدا تعالی نے اپنے
لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے -

گمان غالب یہہ ہے کہ شاہ صاحب نے صرف لفظ فوق کا لکہا ہوگا
لیکن شاہ صاحب کے ان معتقدون نے اپنے عقیدت کے بموجب
اوسکو جہت کے ساتہہ تعبیر کیا ہوگا جیسے کہ عموما لفظ فوق سے مراد
جہت وہ سمجہے ہوے ہین واللہ اعلم بالصواب

پس اس صورت مین شاہ صاحب کے نسبت یہہ کہے گمان کیا
جاسکتا ہے کہ انہون نے اپنے اعتقادی رسالہ مین تو تنزیہا اوس ذات مطلق
سے نفی جہت مکان کی کی ہے جو دراصل وہ بد اعتقادی سے نہ کہ ابن تیمیہ کے

حالات مین جو ایک طرح کی وقایہ نگاری ہے بطور تحقیق کے جہت و تحیز کے
ثبوت کا اقرار کیا ہے مگر صد ہزار افسوس کہ باوجود اسقدر عقیدت مندی
شاہ صاحب پر بداعتقادی کے سوائے رفض کی تہمت بھی لگائی گئی ہے
کیونکہ تقلید اً حنفیہ سے ڈر کر ایک ایسے عقیدہ کا اقرار کرنا جو دراصل
وہ گمراہی تھی تقیہ نہین تو پھر کیا ہے ۔

اگرچہ رسالۃ الذہب تو موجود نہین ہے لیکن شاہ صاحب کی کتاب
قول الجمیل موجود ہے جسکی فصل سوم مین لکھتے ہین کہ منزھا عن جمیع سمات
النقص و الزوال من الجسمیۃ و التحیز والعرضیۃ والجہۃ والالوان والاشکال
پاک ہے نقصان وزوال کے سب عیبون سے مجسم ہونے اور
احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت مین ہونے اور الوان و اشکال
سے اور فصل چارم مین فرماتے ہین کہ ثم یقصو رحضورہ تعالی و نظرہ
و معیتہ تصوراً جیداً مستقیماً مع تنزیھہ عن الجہۃ و المکان یعنے پھر
اللہ تعالی کے حضور اور نظر اور اوسکی معیت یعنے ساتھ ہونیکو خوب
مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے
جہت و مکان سے اور اوسی کتاب کے فصل پنجم مین فرمایا ہے
کہ ترجمہ مین کہتا ہون حق تعالی کے مظاہرہ کثیرہ ہین سو کوئی عابد غبی ہو یا
ذکی ایسا نہین مگر کہ وہ اوسکے مقابل ظاہر ہو کر اوس کا معبود ہو گیا ہے اور
اسی بھید کے سبب سے رو بقبلہ ہونا اور استوی علی العرش کا
شرع مین نازل ہوا ہے اور رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے

فرمایا کہ جب تم نے کوئی نماز پڑہے تو اپنے منہہ کے سامنے نہ تہوکے اس
واسطے کہ اللہ تعالی اوسکے اور اوسکے قبلہ کے درمیان مین اور انحضرت نے سیاہ
لونڈی سے پوچہا کہ کہان ہے اللہ تو لونڈی نے آسمان کیطرف اشارہ کیا
پہر آنحضرت نے اوس سے پوچہا کہ مین کون ہون اوسنے اپنی اونگلی سے
اشارہ کیا اوسکی مراد یہہ کہ خدا نے تجہکو بہیجا ہے تو فرمایا کہ یہہ ایماندار ہے
تو اے سالک تجہ پر کچہہ مضایقہ نہین اس مین کہ تو متوجہ ہو مگر اللہ ہی کے
طرف اور اپنا دل نہ لگا مگر اوس سے اگرچہ عرش کے طرف متوجہ ہو کر او
اوس نور کا تصور کر کے جسکو حق سبحانہ تعالی نے عرش پر رکہا ہے۔ اور
نہایت روشن رنگ ہے چاند کے رنگ کے مانند یا قبلہ کے طرف
متوجہ ہو کر چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اوسکے طرف اشارہ
کیا ہے تو اس حدیث کا گویا مراقبہ ہوگا انتہی۔

یہان خوب آنکہ کہولکر دیکہو کہ شاہ صاحب نے کس عمدگی اور سیاق
کے ساتہہ قول اول و ثانی مین اوس ذات مطلق کے عموم معیت کیساتہہ
تنزیہ جہت و تحیز و مکان سے کی اور اوسکی حسن تعلیم فرمائی اور پہر قول ثالث
مین اوسی واحد مطلق کے یہہ عرش و قبلہ اور آسمان و زمین وغیرہ
اشیاء کے مظاہر ہونیکا ذکر فرما کر کس صفائی سے تحیز و قید جہت
کی نفی فرمائی ہے اور اللہ تعالی کا استوی علی العرش اور
نیز اوسکا درمیان مصلی اور قبلہ کے ہونا اور لونڈی کا آسمان کیطرف کو
وغیرہ مختلف مظاہر کے ذکر کے ساتہہ ہی کن کن لطیف ارشادات سے

اوس ذات مطلق کو بلا قید جہت کے ثابت کیا ہے جسکے ضمن مین مسئلہ وحدۃ الوجود
کے طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ رسالہ سطعات مین بزیر آئینہ سورۂ
نور اللہ و نور السموات و الارض کی یہہ تفسیر فرمائی ہے کہ بجان ذات مجردہ
مقدسہ نور السموات و الارض است ازینرو دوسرے مقام مین فرمایا ہے کہ
اتصالی بے تکیف بے قیاس + ہست رب الناس را با جان ناس۔
زیراکہ نسبت مجرد محض با جمیع عالم یکے است الخ اسکے بعد پھر کہا کہ این
اتصال بہر ذرہ نزدیک است۔ پس جو شخص کہ وحدۃ الوجود کا معتقد ہوگا
پھر غیر ممکن ہے کہ وہ اوس ذات مطلق کو کبھی کسی جہت و مکان خاص مین
مقید کرے باللہ التوفیق۔

پھر رسالہ سطعات مین جناب ممدوح نے یہہ تحریر فرمایا ہے کہ
بتحقیق این خود میانہ (عرش) از شخص اکبر (عالم) جہت فوق و تحت
ندارد و معنویست لیکن اختصاص او چون نفس فلک اطلس (آسمان ہفتم)
اعظم اجرام سماوات است بیشتر است در شرایع الٰہیہ خدائے را
تبارک و تعالی بفوق و نسبت می دہند مانند آنکہ نفس ناطقہ را مناسبت
بروح ہوائی زیادہ تر است و منبع روح ہوا مضغہ قلب است
ولہذا روح را باین مضغہ نسبت دادہ اند الخ

یہان عالم کے ساتھہ عرش کی معنوی احاطت کی وجہ سے جہت
تحت و فوق کی نفی کی کیونکہ عرش حقیقت عالم اجسام بجائے مادہ اجسام
ہے تو پھر حقیقت و صورت مین جہت کے نسبت ہی پائی نجاوگی۔

یا وجودیکہ فی نفسہ عرش سے جہت وتحت وفوق کی نسبتین منتفی ہوجاتیگی پھر بھی
ذی العرش کے نسبت تفوق کی حکمت کو اس تمثیل کے پیرایہ مین سمجھایا
جیسے کہ روح انسانی کو روح حیوانی کے ساتھ ایک خاص مناسبت ہے
اور روح حیوانی کا منبع مضغۂ قلب ہونے سے روح انسانی کے
نسبت قلب کے طرف کی جاتی ہے اسی طرح عرش کو فلک الافلاک کے
ساتھ اختصاص حاصل ہونے سے ذی العرش کے نسبت تفوق کیجاتی ہے
کیونکہ فلک الافلاک سب افلاک کے اوپر ہے پس اس مثال سے اور
بہت سے امور ذہن نشین ہوسکتے ہین جیسے کہ روح کا بدن مین کوئی خاص
ٹھکانہ نہین لہذا اس کے لئے کوئی جہت بھی مختص نہین ہے یا جسطرح روح
کو اپنے اجزائے بدن پر بلا حلول واتحاد کے احاطت ومعیت حاصل ہے
یا جیسے کہ جمیع اعضاء کے ساتھ باوجود احاطت روح کے بعض اعضاء
سفلی کی اسفلیت اور اسعار کی غلاظت وعفونت وغیرہ سے روح منزہ
رہتا ہے یا جسطرح کہ روح کو تمامی اجزای بدنی کیساتھ باوصف
ایکسان نسبت احاطت حاصل ہونیکے پھر اوسکی ایک خاص نسبت
مضغۂ قلب کے ساتھ کئے جانے سے قلب اوس کا ٹھکانہ پا اوسکے
لئے جہت ثابت نہین ہوتا اسی طرح خالق روح کا بھی اجزائی عالم
مین کوئی خاص مکان اور رہنے کا ٹھکانہ نہین لہذا اوس کو کوئی جہت
خاص مقرر نہین ہوسکتا اور اوس کی احاطت ذاتی بلا حلول واتحاد
ہونے سے عالم کی ذاتی برائی سے ذات الٰہی منزہ ومقدس ہے

اور باوجود تمام عالم کے ساتھ ایکسان نسبت احاطت و عموم معیت حاصل ہونیکے عرش کے ساتھہ ایک خاص نسبت تفوق بھی حاصل ہے جو یہہ نسبت عبارت ہے استوا سے پس تا آنکہ روح کی بے چونی شبے چگونگی کا راز نہ کھلیگا اس مثال کی حقیقت بھی نہین کھلتی ہے۔ واللہ اعلم

باوجود اسقدر صراحت کے شاہ صاحب کی نسبت یہہ غضب کی بدگمانی (جو رسالہ اعتقادیہ میں لکھا ہے کہ تہ ہمعنی تحیز و جہت وہ بتقلید حنفیہ ہے) سبحان اللہ اس کا صاف مطلب تو یہہ ہوا کہ شاہ صاحب نے جو لکھا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو تحیز و جہت نہین ہے وہ غلط ٹھرا تو پھر صحیح یہہ ہوا کہ اوسکو جہت و تحیز ہے جہت اول سے ثابت تو تھا ہی اب اوس کے ساتھ تحیز بھی ثابت کیا گیا اور اوس پر طرہ یہہ کہ ایسے ہی جہت پر ایمان لانا واجب ہے اور جہت کا انکار گمراہی ہے حالانکہ تحیز مین جائے کا گھیرنا لازم اور یہہ خاصہ جسم ہے لہذا جو چیز متحیز بالذات ہوگی وہ منقسم بھی ہوگی پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان عظیم مین اس سے زیادہ ظلم عظیم کی بات اور کیا ہوسکتی ہے سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون علوا کبیرا۔ دارمی علیہ الرحمۃ نے اپنی مسند مین سلیمان بن یسار سے روایت کی ہے کہ ایک شخص عبد اللہ بن صبیغ امیر المومنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت مین مدینہ منورہ مین اکثر متشابہات سے پوچھنے لگا اور اوس کی خبر جناب فاروق کو ہوئی آپ نے بلاکر دریافت کیا کہ تو کیون متشابہات کے معنی کو پوچھتا ہے تو اوس نے کہا کہ مجھے شک ہے اس لئے دریافت کرتا ہون۔ پس

حضرت فاروق نے خرمہ کے شاخون سے اسقدر پٹوایا کہ اوسکو بڑا زخم ہوگئین اور وہ گر پڑا تو اوسکو اصحاب کے حوالہ فرمایا تاکہ بعد صحت اوسکو پھر لا دین بعد صحت کے حضرت فاروق نے مثل اول کے کیا تیسرے بار جبکہ صبیغ کو حضرت فاروق کے روبرو حاضر کئے تو فریاد کرنے لگا کہ اے امیر المومنین اگر آپ کا ارادہ میرے مار ڈالنے ہی کا ہے تو اسقدر تکلیف کیون دیتے ہو آخر جناب فاروق نے اوسکو مدینہ سے بدر کر کے ابو موسیٰ اشعری کے نام لکہا کہ اوس شہر مین جہان وہ رہتا تھا منادی کرا دین کہ کوئی مسلمان صبیغ کے ہمراہ نہ بیٹھے۔

پس یہہ واقعہ اون لوگون کے حق مین قابل عبرت ہے جنہون نے صفات متشابہ کی ایسی معنون سے تاویل کرتے ہین جو سراسر کیف ہین جبکہ زمانہ رضی اللہ عنہم مین صرف متشابہات کی معنی کے دریافت کرنے کے جرم مین عبداللہ بن صبیغ اسقدر پیٹا گیا اور شہر بدر ہوا اور اپنے بھائی مسلمانون کی صحبت سے علیحدہ رکھا گیا تو پہر کیا حال ہوتا اون حضرات کا جنہون نے استوار کی معنی اللہ تعالیٰ کے بالذات عرش پر بیٹھنے یا ٹھرنے کی کرتے ہین یا فوق کے ساتھ قید جہت بھی لگاتے ہین خیر زمانہ صحابہ کا علی الخصوص فاروق اعظم کی خلافت کو تو رہنے دیجئے امام مالک جو تبع تابعی تھے اون سے کسی نے استوار کی معنی پوچھی تھی تو کہا کہ مین ڈرتا ہون کہ کہین تو گمراہ نہو جاوے اور اوسکو اپنے مجلس سے نکلوا دیا کاش کے یہہ حضرات بھی اوس آخری زمانہ ہی مین ہوتے

اور استوار کی معنی ذات سے اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کی کرتے
یا فوق سے قید جہت کو ثابت کرتے تو ہم بھی حسن ظن سے لیتے کہ امام مالک
رضی اللہ عنہ اون کی شان مین کیا کہتے اور ان سے کیا سلوک فرماتے

قال - قول ہیجدہم فرع ثابت مین ہے جو آیتین اور حدیثین دلالت
کرتے ہین خدا کے جزی حقیقی ہونے پر اور علو اور فوق اور آسمان پر
ہونیکی ہم اوس کو اصل چہارم مین ذکر کرینگے اور یہی ہے مذہب
محدثون کا انتہی -

اقول - حق سبحانہ تعالی کے فوق یا علی السمار ہونیکے آیات و احادیث
کے جمع کرنے سے وہ تمام آیات و احادیث استوی علی العرش کے بابل
نہین ٹہرتے اور نہ فوق کا لفظ وارد ہونے سے اوس کی مطلقیت
وعموم نسبت کی نفی ہو سکتی ہے خیر فوق و علو و سمار کے بارہ مین
آیات و احادیث کے ہونے کا حال تو معلوم ہوا اگر خدا کے جزی حقیقی
ہونے پر جو دلایل بیان کئے گئے ہونگے اوس کا حال نکھلا کہین ہم
جزئی مقابل کلی کے تو نہین ہے - جامی قدس سرہ السامی فرماتے ہین :

ع این قاعدہ یاد دار کانجا کہ خدا است + نے جزو نے کل
نہ ظرف و نے مظروف است + غرض صفات الٰہی کے نسبت اس
قسم کی شاخون کا نکالنا کبھی محدثین کا مذہب نہین ہے چنانچہ قال
البیہقی فی کتاب الاعتقاد قالوا ای المتقدمون من اصحابنا ومن
تبعھم من المتاخرین الاستواء علی العرش قد نطق بہ الکتاب فی

غیر ایة و ردت به الاخبار الصحیحة فقبوله من جهة التوقیف واجب
والبحث عنه وطلب الکیفیة له غیر جایز وقال یجب ان نعلم ان استواء الله
سبحانه وتعالی لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مکان
ولا مماسة لشیء من خلقه لکنه مستو علی عرشه کما اخبر بلا کیف باین من
جمیع خلقه انتہی اس کا ترجمہ فصل سوم کے قول (۲۱) مین آگیا اور کہا
ہے امام طحاوی نے اپنے عقیدہ مین جس مین بیان کیا ہے عقیدہ اہل سنت کا
اور پر مذہب فقہاے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے برتر کر
اللہ تعالی حد و نہایت و ارکان و اعضا و آلات سے اور پر اُس سے
کہ گھیر لے اوسکو جہات ستہ مانند تمامی نو پیدا چیزون کے انتہی۔
اصل کلام فصل ششم کے قول اول مین گذر چکا۔
پس ان اقوال امام بیہقی و طحاوی رحمۃ اللہ علیہما سے جو اہل الروایت
والدرایت اور محققین فقہا سے بھی ہین ثابت ہوتا ہے کہ متقدمین
محدثین اور اون کے متبع متاخرین اور فقہاے اہل سنت کا مذہب
یہی ہے کہ اوس مطلق کو قید مکان و جہت سے منزہ و مقدس جانین
اور اوس کے صفات فوق اور استوار کو بے کیف سمجھین اور اوس
کی بعض صفات مخلوق کے ساتھ نکرین چنانچہ امام حافظ سیوطی رحمۃ اللہ
علیہ نے اتقان مین فرمایا ہے کہ جمہور امت جن مین سلف و اہل حدیث
بھی ہین اسبات پر متفق ہین کہ ایمان صفات الٰہی پر اور اوس کی معنی
مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اون کی تفسیر نکرین۔

اوس ذات مطلق کی مطلقیت وصفات بے کیف کی نسبت ہمرنگ عقیدت
امام ومقتدا و مرشد خود ہے چنانچہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی جو حنفی المذہب
و قادری المشرب ہین تکمیل الایمان مین فرماتے ہین کہ ولا فی جھۃ و جہت
نیست یعنے بالا و پائین و پس و پیش و چپ و راست نیست ولا فی
مکان ودر جاے نیست علی ہذا بحر العلوم ملک العلما مولانا عبد العلی حنفی المذہب
و قادری المشرب نے شرح سلّم مین کہا ہے و تعالیٰ عن الجہات الستۃ
بل الجہات الغیر المتناہیۃ لان التوجہ الی الجہات یستدعی الوضع
والتحیز الذین ہما من عوارض الجسم المادی وھو سبحانہ بری عنہما
انتہیٰ یعنے اللہ تعالیٰ برتر ہے جہات ستہ سے بلکہ جہات غیر متناہیہ سے
کیونکہ توجہ جہات کے طرف چاہتی ہے وضع خاص اور تحیز جو یہہ دونون
عوارض ہین جسم مادی کے اور وہ سبحانہ تعالیٰ بری ہے اون دونون سے

قال فصل ہفتم ثبوت مین اس مسئلہ کے چارون دلیل شرعی سے۔

اقول ان چارون دلیلون سے صفات استوار و فوق و علو ذات
مطلق الٰہی کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ جہت و مکان و تحیز وغیرہ کا۔

قال مخفی نہ ہے کہ دلیلین شرع کے باتفاق اہل شرع کے چار ہین ایک
قرآن دوسری حدیث تیسری اجماع چوتھی قیاس سو مسئلہ استوار فوق و
علو کا ان چارون دلیلون سے ثابت ہے۔

اقول ہمارا بھی اس پر بخط جلی صاد ہے کیونکہ جملہ اہل سنت وجماعت کا
جن مین سلف و محدثین بھی داخل ہین یہی عقیدہ ہے کہ اوس ذات مطلق کا

استوار و فوق و علو بلا کیف ہے بانتفائے قید جہت و تحیز مکانی وغیرہ

من لوازمات الجسمیۃ

قال اسطرح پر دلیلین قرآن پاک کی پہلے فصل اوّل و فصل چہارم مین مذکور ہو چکین اور دلیلین حدیث کی فصل دوم و پنجم مین گذر چکین اور دلیلین اجماع اہل علم بلکہ اتفاق جمیع بنی آدم کی فصل سیوم و ششم مین لکھی گئین باقی رہا قیاس کہ وہ بھی دلیل ہے سو وہ بھی اسی کے مقتضی ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو اور وراء الوراء نہ داخل عالم اور نہ تحت عالم اور اعلی ہو نہ اسفل غزالی نے کہا لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ ذاتہ نہین اوس کی ذات مین سوائے اوس کے اور نہ اوس کے سوا مین ذات ہے اوس کی اور ظاہر ہے کہ عالم نام ہے ماسوا اللہ کا اور جب عالم ماسوا اللہ ٹھہرا یا تو اوس مین ذات خدا داخل نہین ہوسکتی بلکہ یہہ اعتقاد حلولیہ و الحادیہ و ہنود و معتزلہ کا ہے کہ وہ خدا کو بذاتہ ہر چیز و ہر جگہہ مین جانتے ہین یا عین خلق اعتقاد کرتے ہین۔

اقول - الحق دلایل قرآنی کے فصل (۱ و ۴) سے اور دلایل احادیث نبوی کے فصل ۲ و ۳ سے حق سبحانہ تعالی کے صفات استوار و فوق کا ثبوت مطلقاً بلا قید تحیز و جہت کے بخوبی ہوچکا ہے اور وہ واجب التسلیم ہے اور جو دلایل اقوال اہل علم کے فصل (۳ و ۶) مین پیش ہوئے تھے وہ باہم دیگر مختلف ہین اکثرون نے بموجب طریقۂ سلف کے صفات استوار و فوق کا اقرار

بلا کیف کیا ہے اور بعضون نے اوس کو بقید تحیز و جہت کے مانا ہے لہذا بمقابلہ قول ثانی کے قول اول پر بے شک اجماع امت اہل سنت کا واقع ہوا ہے جسکا ثبوت انہین اقوال اہل علم کے ضمن مین ہو چکا ہے جو فصل ۳ و ۶ مین گذر چکے ہین اب یہی چوتھی دلیل قیاس کی سو وہ بھی اسکے مقتضی ہے کہ ذات مطلق ہر طرح کی قید سے مطلق اور ہر تشبیہ مین منزہ رہے یعنے نہ اوس کو قید جہت فوق کی ہو۔ اور نہ تحت کی۔ اگرچہ اوس کو فوقیت ذاتی حاصل ہے مگر یہہ فوق مقتضی قید جہت مکانی و تحیز کا نہین۔ اسی طرح باوصف معیت کے ذوات مخلوق کا وہ غیر ہو باوجود احاطت ذاتی کے وہ نہ داخل عالم ہو اور نہ خارج عالم۔ اور نہ متصل ہو اور نہ منفصل اور باوصف عرش پر مستوی ہونیکے نہ اوس کو استقرار جائے حاصل ہو اور نہ تحیز مکانی کیونکہ یہہ تمام لوازمات جسمی ہین لہذا خالق اجسام کا اپنے مخلوقی اوصاف و لوازم سے منزہ رہنا عین مقتضائے عقل و قیاس ہے۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست فرمایا ہے کہ اوس کی ذات مین سوائے اوس کے ذات ماسوی اللہ کو ہرگز دخل نہین ہے گویا اس کا مفہوم موافق ہے حدیث شریف کان اللہ و لم یکن معہ شیء یعنے اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی چیز جو عبارت ہے ماسوی اللہ سے نہین ہے مثلاً فی حد ذاتہ

اوس کے پاس نہ لوح محفوظ ہے اور نہ عرش و سماء اور نہ ماسوا
کیونکہ وہی ہے اور تخیل ہے اوس کے نزدیک کوئی شی۔
پس اس صورت میں نہ اوس کی ذات عرش پر ٹھہر سکتی ہے۔
کیونکہ اس صورت قربت سے عرش کے ساتھ اوس کو مماس
و تحیز حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ ذات مطلق سماوات میں سما سکتی ہے
کیونکہ یہہ شان حلول کی ہے اور نہ وہ حلی السماء متحیز ہے اور نہ اوس
کے نسبت کوئی جہت خاص متعین ہو سکتا ہے کیونکہ یہہ تمام صور تعین
تقیید کے ہیں جبکہ اوس کو مکان و تحیز نہیں ہے تو پہر جہت مکانی
کیونکر ثابت ہو سکے جیسے کہ کرامیہ و مجسمہ و مشبہہ نے گمان
کیا ہے اور نہ وہ ذات مطلق کسی اپنے ماسوا میں داخل ہو سکتی
ہے اور نہ کوئی ماسوا اوس سے متحد ہو سکتا ہے تو پہر وہ ذات
عین اپنے ذوات مخلوق کی کیسے ہو سکتی ہے جیسے کہ حلولیہ
و اتحادیہ و ہنود و معتزلہ نے خیال کیا ہے کیونکہ بموجب اعتقاد
کرامیہ و مجسمہ کے جسطرح حق سبحانہ تعالی کی ذات مطلق کا عرش
ہی پر ٹھہرنا یا سماء میں رہنا تحیز و جہت کو ثابت کرتا ہے اور مطلق
کو مقید کر دیتا ہے اسی طرح بموجب عقیدہ حلولیہ و اتحادیہ
کے بھی ہر چیز و ہر جگہہ میں اپنے مخلوق کا عین ہو کر رہنا منافی
مطلقیت و نزاہت ذاتی حق سبحانہ تعالی ہے لہذا ان ہر دو
شان کے عقیدے جو موجب نقصان تقدیس الہی ہیں باطل ہیں

قال علماء اس امر کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین
امت کا ہے نہ ما و شما کا پھر نامور مجتہدوں میں چہار امام
ہیں کہ اکثر امت انہیں کی مقلد ہے سو ان میں سے کسی نے اس مسئلہ
میں قیاس نہیں کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اوس جگہ کرتے
ہیں جہاں کوئی نص قرآنی نہ ہو اور نہ دلیل حدیث اور حجت اجماع
اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے تو ان مخالفین نے اس کے
خلاف پر قیاس کیا ہے متشابہ سے محکم کو رد کرنا چاہا ہے سو
وہ قیاس بسبب قیاس کتاب وسنت و اجماع سلف کے مردود ہے
اقول - الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اوس پر
اجماع ہو چکا ہے تو پھر اوس کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں
ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جو استواء کی معنی ٹھہرنے
یا بیٹھنے کی لیگئی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل
قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا
وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ
دلیل حدیث سے اور نہ اسپر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم بشرح
وبسط تمام اوپر ثابت کر آئے ہیں اور منشا اس قیاس کا بھی یہی بتلا دیا
ہے کہ جب اللہ تعالی عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر فوقیت مکانی
رکھتا ہے تو اللہ تعالی کی ذات بھی ہماری اوپر فوق ہوئی بجہت مکانی پس یہ دیکھئے کیسا اس
قیاس میں اون سب دلائل شرعی کو قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی استواء و فوق

نقل کرتے ہین جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم مین تحریر فرمایا ہے اللہ تعالی کسی طرف
مین خاص نہین رہتا وجہ یہہ ہے کہ طرفین چھے ہین اوپر نیچے دہنے۔ بائین۔
آگے۔ پیچھے۔ اور یہہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوے ہین انسان کا وجود
ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤن تو زمین پر ٹکین اور سر اون کے مقابل دوسرے طرف
رہے پاؤن کے طرف کا نام نیچے رکہا اور سر کے طرف کا اوپر اور پہر انسان کے دونون
طرف دو ہاتہہ پیدا کئے گئے ہین ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور ایک کم زور
قوی کا نام داہنا رکہا اور کمزور کا بایان زیادہ قوی ہاتہہ کے طرف کو دہنے کہا اور
کمزور کے طرف کو بائین پہر انسان ایک طرف کو دیکہتا ہے اور اوسیکو چلتا ہے
اوسکا نام آگے رکہا اور اوس کے مقابل پیٹہہ کی طرف کا پیچہے اس سے ظاہر ہے
کہ یہہ چہہ طرفین انسان کے وجود سے پیدا ہوے ہین اگر انسان دوسرے طرح پیدا ہوتا
بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہہ جہتین بہی نہوتین پس اللہ تعالی ازل مین کسی طرف
خاص نہتا کیونکہ جہتین حادث ہین جو انسان کے وجود سے پیدا ہوے ہین اور
اللہ تعالی کے نہ پاؤن ہین اور نہ سر کہ اوسکا نیچے اور اوپر ہو۔ نہ دائین نہ بائین
نہ آگا نہ پیچہا اور نہ اب کسی جہت مین خاص ہوسکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش
کے وقت کسی جہت سے خاص نتہا انتہی۔

اور یہہ دلیل بہی ہے کہ اگر اللہ تعالی کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتون سے
خالی نہین ہوسکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہوگا یا عرض کے مانند جوہر
ہے اور ثابت ہوچکا ہے کہ اللہ تعالی نہ جوہر ہے اور نہ عرض پس وہ کسی جہت
مین خاص نہین ہے۔

اور یہہ دلیل بھی اگر خدا تعالی عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اوس سے چھوٹا یا بڑا اور یہہ تینون امر ایسے ہین کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالی کے لئے مقدار ہے حالانکہ اوسکی ذات اس سے پاک ہے اب رہا

قال - علاوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین امت کا ہے نہ ما و شما کا بڑے نامور مجتہدون مین چہار امام ہین کہ اکثر امت انہین کی مقلد ہے سو انہین سے کسی نے اس مسئلہ مین قیاس نہین کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اوس جگہہ کرتے ہین جہان نکوئی نص قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور نہ حجت اجماع اور یہان یہہ سب کچھہ موجود ہے ہان مخالفین نے اسکے خلاف پر قیاس کیا ہے متشابہ سے محکم کو رد کرنا چاہا ہے سو وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود ہے۔

اقول - الحق جس امر کے تصریح مین نص وارد ہو چکی ہو یا اوسپر اجماع ہو چکا ہے تو پہر اوسکے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہین ہے لیکن خاص اُس استواء صفات مین جو استواء کی معنی ٹہرنے یا بیٹھنے کی لیگئی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہہ بالکل قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ دلیل حدیث سے اور نہ اسپر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم بشرح و بسط تمام اوپر ثابت کر آئے ہین اور منشاء اس قیاس کا بھی ہمنے بتلادیا ہے کہ جب اللہ تعالی عرش و سماء پر فوق ہے اور عرش و سماء پرے فوقیت مکانی رکہتا ہے تو اللہ تعالی کی ذات بھی ہمارے اوپر فوق ہوئی بجہت مکانی۔ پس یاد رہے کہ اس قیاس مین اون ہر سہ دلائل شرعی سے قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی استواء و فوق کے

ان معنون کے نسبت نہ کوئی نص قرآنی ہے اور نہ دلیل حدیث نبوی اور نہ حجت اجماع ہے پس اس صورت مین ظاہر ہے کہ بنیاد اس قیاس کی باطل ہے اور اس قیاس کے بطلان کی یہہ بنیاد ہے۔

اولاً نصوص قرآنیہ سے تو یہہ آیات ہین لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ۔ لَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌ وَھُوَ یُطْعِمُ وَلَا یُطْعَمُ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَادًا۔ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ کیونکہ ان تمام نصوص محکمہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالی جمیع لوازم جسمی سے پاک اور مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور اپنی ذات وصفات مین شریک نہین رکھتا ہے

ثانیاً دلایل احادیث نبوی سے یہہ ہین کہ لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْکَ اَنْتَ کَمَا اَثْنَیْتَ عَلٰی نَفْسِکَ (مسلم) کیونکہ لا احصی سے آپنے اوس ذات مطلق کو قید معرفت سے بھی مطلق فرمایا اور نیز فرمایا کہ مَنْ شَبَّہَ اللّٰہَ بِشَیْءٍ اَوْ ظَنَّ اَنَّ اللّٰہَ یُشْبِہُہٗ شَیْءٌ فَھُوَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (ابونعیم عن ابن عباس[رض]) یہان تو صرف کسی شی کے ساتھہ اوس ذات مطلق کی مشابہت کے ظن ہی کو شرک فرمایا کیونکہ کسی صفت مخلوق کی مشابہت بھی قید ہے لہذا یہہ تشبیہہ منافی تنزیہ حقیقی کے ہے فلھذا

قَالَ عَلِیٌّ کَرَّمَ اللّٰہُ وَجْھَہٗ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی عَنْ تَکْیِیْفِ مَنْ زَعَمَ اَنَّ اِلٰھَنَا مَحْدُوْدٌ فَقَدْ جَھِلَ الْخَالِقَ الْمَعْبُوْدَ وَمَنْ ذَکَرَ اَنَّ الْاَمَاکِنَ بِہٖ تُحِیْطُ لَزِمَتْہُ الْحَیْرَۃُ وَالتَّخْلِیْطُ بَلْ ھُوَ الْمُحِیْطُ بِکُلِّ مَکَانٍ (رواہ ابونعیم فی حلیۃ الاولیا عن محمد بن اسحاق)

پس اس دلیل دویم حدیث سے بھی ثابت ومتحقق ہوگیا کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالی کی جسم ولوازم جسمی سے جو قید وتحیز ومکان وجہت وغیرہ ہین منزہ ومقدس ہے

ثالثاً حجیت اجماع بڑے نامور مجتہدون سے چار امام ہین کہ اکثر امت اونہین کی مقلد ہے۔ **پہلے** امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صِفَاتُہٗ بِلَا کَیفٍ یعنے اوسکی صفت مثل صفات مخلوق کے کم و کیف نہین رکہتی اور یہہ فرمایا ہے مَنْ تَوَهَّمَ لِلْحَقِّ مَکَانًا فَهُوَ مُشَبِّهٌ کیونکہ مکان لازمہ جسم ہے اور یہہ کہا کہ مَنْ حَصَرَ اللہ تَعَالٰی فِی الْجِهَةِ الْفَوْقِیَّةِ اَوِ التَّحْتِیَّةِ فَقَدْ کَفَرَ کیونکہ قید جہت لازمہ جسمی ہے اور **دوسرے** امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہین کہ هُوَ کَمَا وَصَفَ نَفْسَهٗ وَلَا یُقَالُ کَیْفَ وَکَیْفَ کیونکہ کم و کیف لوازم جسمی سے ہے لہذا خالق اجسام کا صفت جسم سے منزہ و مقدس ہے **تیسرے** امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب استواء سے پوچہے گئے تو فَقَالَ اٰمَنْتُ بِهٖ بِلَا تَشْبِیْهٍ وَصَدَّقْتُ بِلَا تَمْثِیْلٍ پس حق سبحانہ تعالی کے نسبت استواء کی معنی ہین تحیز و تمکن وغیرہ امور تشبیہی و تمثیلی سے بچنا ضرور ہے اور جب صفات تشابہ سے پوچہے گئے تو فَقَالَ حَرَامٌ عَلَی الْعُقُوْلِ اَنْ تُمَثِّلَ اللہُ تَعَالٰی وَعَلَی الْاَوْهَامِ اَنْ تَحُدَّهٗ کیونکہ ذات حق کی مطلق ہے لہذا وہ علی العرش یا فی السماء محدود نہین ہوسکتی لہذا فوق سے جہت مکانی مراد لینا حرام ہے کیونکہ جہت مستلزم حد ہے اور یہہ خاصہ جسم ہے۔ **چوتھے** امام احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ بھی صفات بے کیف کے قایل تھے فَلِهٰذَا قَالَ لَا یُوْصَفُ اللہُ تَعَالٰی اِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهٖ نَفْسَهٗ وَوَصَفَهٗ بِهٖ رَسُوْلُ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ الخ پس اس صورت مین استواء سے قیام و استقرار و تمکن کی معنی اور فوق سے جہت مکانی مراد لینا ناجائز ٹہرا۔ پس یہی مذہب ہے ایمہ حنفیہ و مالکیہ و شافعیہ و حنبلیہ کا جنکے اقوال سابق گذر چکے۔ لالکائی نے محمد بن الحسن شیبانی

رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ قَالَ اِتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ كُلُّهُمْ مِنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ عَلَى الْاِيْمَانِ بِالصِّفَاتِ مِنْ غَيْرِ تَشْبِيْهٍ وَلَا تَفْسِيْرٍ الخ پس ثابت ہوا کہ سواد اعظم امت محمدیہ کا اسبات پر متفق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات مطلق قید جہت و تحیز و مکان وغیرہ لوازمات جسمی و مشابہت مخلوق سے مقدس و منزہ جبکہ یہہ تینون دلیلین متحقق ہوگئین تو پہر قیاس کی ضرورت ہی نہ تھی مگر چونکہ اسکے خلاف بعضونکا قیاس اس امر کا مقتضی ہوا ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو یعنے خالق اوپر ہو اور مخلوق اوس کے نیچے مگر افسوس ہے کہ اس قیاس مین خالق کا امتیاز مخلوق سے جہت مکانی کے ساتہہ کیا گیا ہے اور تعجب ہے کہ قاہر کو اپنے قہاریت کا اثر ڈالنے کے لئے بندون کے اوپر بجہت فوق ہونا ضروری سمجھا گیا ہے وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ۔

پس کیون نہین سمجہتے کہ عقل سلیم تو اس بات کی مقتضی ہے کہ خالق و مخلوق مین ایک ایسی نسبت وجودی کا ارتباط ضروری ہوا کرتا ہے جب بغیر وجود مین ہر آن محتاج دا توجود کار ہے اور اس نسبت وجودی مین جو تعبیر کیجاتی ہے معیت ذاتی سے بہی کسی طرحکا بعد و فصل متصور نہو سکے غرض اوسکی فوقیت نہ شل دو جسمون کے ہوجسکے درمیان بعد و فصل ہے اور نہ اوسکے قربت مانند دو جسمون کے ہو جنمین مماس و وصل ہے بلکہ اس خالق اکبر کا فوق و قرب ایسا بے کیف ہونا ضروری ہے جو مخلوق کی صفت کے مشابہ نہو کیونکہ کم و کیف بہی خود مخلوق ہے لہذا خالق کم و کیف کے وصف مین کم و کیف کا دخل خلاف قیاس ہے پس جو قیاس کہ مخالف کتاب و سنت کے ہو وہ مردود ہے

قال۔ حافظ ابن القیم فرمایا کہ جو کوئی یہہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالی سے نے اپنی ذات وصفات سے اس طرح پر خبر دی جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہہ و تمثیل ہے اور چھوڑ دیا ہے خدا نے اون حقیقتون کو جو مقصود ہین اوسکے کلام سے اور رمز ین بولین بندون سے دور و دراز اور اشارے کئے مثل چیستان و پہیلی کے اور صراحت کی تشبیہہ و تمثیل اور امور باطلہ کی جو نہین جایز ہین خدا پر اور نہ لایق ہین اوسکو اور سپرد خلقت سے یہہ بات چاہئے کہ وہ اوٹھاوین اپنے ذہنون اور قوتون اور فکرون کو تحریف کرنے مین اوسکے کلام کے اوسکے مواضع سے اور تاویل کرنے مین خلاف اوسکے تاویل کے اور خلاف اوسکے جو سمجھا جاتا ہے اوسکے ظاہر سے اور طلب کرین اوسکے لئے طرح طرح کے احتمال ناخوش شرعاً و عقلاً اور ایسے تاویلین جو مشابہ تر ہین ساتھہ چیستان و معما کے اور حوالہ کیا خدا نے اونکو پہچان مین اپنے اسما و صفات کے اونکی عقلون پر نہ اپنی کتاب پر بلکہ چاہا اون سے اس بات کو کہ تحمل نکرین وہ اوسکے کلام کو اوسپر جو سمجھا جاتا ہے اوسکے خطاب اور لغت سے باوجودیکہ خدا قادر تھا اس بات پر کہ کہولکر کہدے اوس حق کو جسکی صراحت کرنا چاہے ہے اور آرام دے اونکو اون الفاظ سے جس سے وہ اعتقاد باطل مین پڑے ہین سو یہہ کام خدا نے نکیا بلکہ اون کے ساتھہ اور ہی رستہ خلاف رستے ہدایت کے چلا تو یہہ شخص بدگمان ہے ساتھہ خدا کے اگر کہین کہ نہین قادر ہے خدا تعبیر کرنے پر اون لفظون صریح کے جس سے اس شخص نے اور اوسکے اسلاف نے تعبیر کی ہے تو اوسنے خدا کو عاجز گمان کیا ہے اگر کہین کہ خدا قادر تو لیکن اوسنے کہولکر بیان نکیا اور بیان صریح سے عدول فرمایا طرف ایسے الفاظ

کے جو وہم مین ڈالین بلکہ باطل محال مین پہنساوین اور اعتقاد فاسد مین گرفتار کرین تو بیشک
اس شخص نے بدگمانی کی ساتھ حکمت و رحمت خدا کے اور گمان کیا اس بات کا کہ خدا اور
اوسکے سلف نے تو تعبیر کی حق سے اور بیان کیا حق کو صاف صاف اور نہ
بیان کیا اوسکو خدا و رسول نے اور ہدایت و حق اونکے کلام مین ہے نہ خدا و رسول
کے کلام مین بلکہ ظاہر کلام خدا و رسول سے تشبیہ و تمثیل حاصل ہوتی ہے اور
ظاہر کلام اُنکا ہو و تحیر سے ہدایت و حق حاصل ہوتا ہے کہ یہہ بات بدگمانی کی ہے
ساتھہ خدا کے اور یہہ سب بدگمانی کرنے والے ہین ساتھہ خدا کے مثل گمان
جاہلیت کے انتہی۔

اقول - ماحصل اس تمام تر تقریر کا یہہ ہے کہ آیات استواء و فوق کے ظاہری
معنی لغوی جو ان لفظون سے متبادر ہوتے ہین یعنے استواء کے لغوی معنون
سے ٹھہرنے یا بیٹھنے کی معنی صاف و صریح ہے اور لفظ فوق کا ظاہری مفہوم جو عام
فہم ہے۔ یہی جہت مکانی ہے جو مقابل تحت کے ہے پس جن لوگون نے اوسکے
خلاف مین لفظ استواء سے مراد ایک نسبت خاص عرش کے ساتھہ لیا ہے یا
فوق سے رتبی فوقیت تصور کیا ہے اونہین کے شان مین ابن القیم صاحب
نے لکھا جو کچھہ کہ لکھا سو اوپر گذر چکا

اگرچہ انہون نے اس جگہہ صرف وہی ایک پہلو اختیار کیا ہے جو اپنا مقصود تھا
مگر افسوس کہ دوسرا پہلو اون سے رہگیا جواب کبھی بدلا نہین جا سکتا گو اون کے
نزدیک یہہ آیات استواء و فوق کے محکم فی المعنی ہین جنکی ظاہری معنی مراد ہین
مگر قرب و معیت کے آیات متشابہ ہین جنمین ظاہری معنی مراد نہین ہو سکتے یعنے

ان آیات کی متبادر معنی جو قربت ذاتی کے ہین اوس کی تاویل علم کے ساتھہ کیجاتی ہے مثلاً اس حدیث لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی الله ہین الله علم ذات سے علم مراد لیا گیا ہے علی ہذا وھو معکم اینما کنتم ونحن اقرب الیہ من حبل الورید مین ضمیر ہو ونحن کا مرجع بجائے ذات کے صفت لیا جاتا ہے اگرچہ کان الله بکل شی محیط کے معنی متبادر یہہ ہین کہ تحقیق الله ہر چیز پر محیط ہے لیکن اس احاطت کو بقید علم تعبیر کیا ہے کیونکہ یہہ صفات الہی متشابہہ ہین لہذا معنی ظاہری مراد نہین لئے جا سکتے۔ پس اس صورت مین جو جو اعتراضات کہ آیات استوا و فوق کو متشابہ کہنے والون اور فوق سے مراد فوقیت رتبی لینے والون پر ابن القیم صاحب نے وارد کئے ہین وہی اعتراضات اون لوگون کے طرف سے بھی ابن القیم صاحب پر لوٹ جاتے ہین کیونکہ انہون نے بھی آیات قرب و معیت کو متشابہ کہا ہے اور اوسکی معنی ظاہری کو پہیر کر تاویل کی ہے لہذا ابن القیم صاحب کے جواب مین انہین کی تمام عبارت کو بلفظہ ہم لوٹا دیتے ہین کہ آیات معیت و احاطت و قربت کے نسبت جو کوئی یہہ گمان کرتا ہے کہ الله تعالی نے اپنی ذات و صفات سے اس طرح پر خبر دی ہے جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہہ و تمثیل ہے الی آخرہ۔

حضرات ناظرین یہان سے اب آپ کل اونکی عبارت کو بعینہ اونکے جواب مین پڑہ لیجئے تو بالکل ہی چسپان ہو جاوے گی جسکو یہان مکرر نقل کرنا فضول ہے اگرچہ یہہ ایک مجمل جواب الزامی تھا۔ اب اوسکا تفصیلی جواب تحقیقی سنئے جسکو امام غزالی رحمۃ الله علیہ نے الجام العوام کے باب سیوم مین دے رکہا ہے وھو ھذا

اگر کوئی کہے کہ کیا حاجت تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے موہم الفاظ بولے حالانکہ اون سے بالکل استغنا تھی کیا آپ نہین جانتے تھے کہ ان سے عوام الناس کو تشبیہ کا وہم ہوتا ہے اور حق سبحانہ تعالی کی ذات وصفات مین حق کو برے عقاید کے طرف یہہ الفاظ کھینچے ہین. حاشا وکلا یہہ کبھی نہین ہے کیونکہ منصب نبوت ایسے باتون کے مخفی ہونے سے پاک ہے یا کوئی یہہ کہے کہ آپ جانتے تھے کہ ان سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے لیکن گمراہ ہونے والونکی گمراہی کا آپنے خیال نفرمایا۔

مین کہتا ہون کہ یہہ اوس سے بھی بدتر ہے کیونکہ آپ اسلواسطے مبعوث ہوئے تھے تاکہ لوگون کو راستہ صاف صاف لفظون سے تبلا دین۔ اور ابہام و ایہام کے لئے آپ مبعوث نہوئے تھے اور یہہ بڑی اشکال ہے کہ لوگونکے دلونمین بیٹھہ گئی ہے یہانتک کہ بہترے خلق اس سے بدعقیدہ ہوکر کہنے لگے کہ اگر آپ نبی ہوتے تو اللہ تعالی کو پہچانتے اور جب اللہ کو پہچانتے تو ایسے لفظون سے اوسکی توصیف نکرتے جو اوسپر محال ہین اور ایک دوسری جماعت نے اہل ظواہر کے عقیدون کو طرف میلان کیا اور کہا اگر یہہ حق نہوتے تو رسول اللہ کبھی اسطرح مطلق نفرماتے بلکہ ان لفظون سے دوسرے لفظون کے طرف عدول کرتے یا اونکے ساتھہ کوئی ایسا لفظ بڑہاتے جن سے ابہام اون لفظون سے دور ہوجاتا۔

جواب یہہ سب مشکلات اہل بصیرت کے نزدیک حل ہوجاتے ہین اوسکی تقریب یہہ ہے کہ ان کلمون کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے ایک ہی بار جمع

کر کے نہین فرمایا ہے بلکہ مشبہہ اور مجسمہ نے ان سب متفرق لفظون کو آپکے جمع کیا ہے اور مین بیان کر چکا ہون کہ ان مجموعہ الفاظ کو ایہام و تلبیس کے سمجھانے پر جو اثر ہے وہ احاد اور متفرق الفاظ کو نہین ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کلمون کو اپنی تمام عمر مین متفرق وقتون مین تلفظ فرمایا ہے اور جب قرآن اور احادیث کے متواتر لفظون پر قصر کرین تو بھی وہ الفاظ تھوڑے ہین اور اگر اونکے ساتھہ اخبار صحیحہ کے الفاظ بڑھا دین تو بھی بہت نہین ہین بلکہ روایات شاذہ ضعیفہ کے الفاظ بہت ہین جنپر اسقدر اعتماد صحیح نہین ہے پہر اونمین سے جو متواتر ہین اور عدول سے منقول ہین تو وہ احاد کلمات ہین اور رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اون الفاظ کو ایسے قراین و اشارات سے بیان فرمایا ہے جن سے تشبیہ کا وہم اون لفظون سے جاتا رہا اور اون قرینون کو حضار مجلس نبوی نے جو ہمیشہ آنحضرت کو مشاہدہ کیا کرتے تھے ادراک کیا ہے اور جب وہ الفاظ قرینہ سے خالی مذکور ہونگے تو بیشک ایہام ہوگا اور اس ایہام کے دفع ہونے کا بڑا قرینہ یہہ تھا کہ انہون نے اس سے پیشتر حقتعالی کو تقدیس اور تنزیہ سے پہچانا تھا اور ارباب ظواہر کے عقاید سے اوسکو مقدس اور منزہ مانا تھا اور جسکی معرفت اس طور سے پہلے ہو چکی ہو۔ تو وہ معرفت اوس کے دل مین ہمیشہ راسخ ہوگی اور اوسکے قلب مین وہ اصل عقاید مثل خزانہ کے جمع ہونگے اور جو کچہہ کہ یہہ سنتا ہے اون سب سے یہہ اپنے عقیدہ کو نزدیک پاتا ہے پہر اوسکے دل سے کل شکوک بالکلیہ مٹ جاتے ہین اور یہہ چند مثالون سے ظاہر ہین۔

پہلی مثال یہہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبہ کو بیت اللہ نام رکھا اور بیت اللہ کے اطلاق سے بچون اور اون کے ہمدرجون کے نزدیک یہہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اوسکا وطن اور اوس کے رہنے کی جگہہ ہے اور وہ عوام الناس جنکا عقیدہ یہہ ہے کہ حقتعالی آسمان مین ہے کیونکہ وہ عرش پر مستقر ہے تو اونکو یہہ کبھی وہم نہین ہوتا کہ بیت اللہ اوس کے رہنے کی جگہہ ہے بلکہ وہم اون کے دل سے ایسا مٹ جاتا ہے جسمین کسی قسم کا شک نہین ہوتا ہے پھر اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ کو کیا حاجت پڑی تھی کہ کعبہ کو بیت اللہ بولے کیونکہ اس لفظ کے اطلاق سے یہہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اوسکے رہنے کی جگہہ ہے تو سب لوگ بالاتفاق یہی جواب دین گے کہ ایسا وہم بچے یا احمق لوگ کرتے ہونگے۔ کیونکہ وہ لوگ جنکے کان اس سے آشنا ہین کہ اللہ تعالی عرش پر مستقر ہے تو اس لفظ کے سننے سے کبھی اس طرحکا شک نہین کرتے ہین کہ بیت اللہ اوس کے رہنے کی جگہہ یا اوس کا ٹھکانا ہے بلکہ وہ بالبداہت جانتے ہین کہ یہہ تشریفی اضافت ہے یا اوس کے کوئی دوسرے معنی ہین یہان وہ معنی مراد نہین ہین جسکے لئے لفظ بیت (جو اپنے رہنے والے اور مالک کے طرف مضاف ہوتا ہے) موضوع ہے کیا اسکا یہہ جاننا کہ اللہ تعالی عرش پر ہے اس امر کے لئے قرینہ نہین ہوسکتا کہ وہ اوس سے قطعی طور پر یہہ سمجھے کہ کعبہ اوس کے رہنے کی جگہہ اور اوسکا ٹھکانا نہین ہے اور یہہ وہم وہی کرے گا کہ جسکا پہلے سے تنزیہ کا عقیدہ نہوگا اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان لفظون سے اونہین جماعت کو مخاطب کیا ہے

جو پہلے سے اوسکو مقدس جانتے تھے اور تشبیہہ کی نفی اوس سے کرتے تھے
اور جسمیت اور اوس کے عوارض سے اوسکی تنزیہہ کرتے تھے اور یہہ سب ایسے
قرینے ہین جن سے یہہ توہمات قطعی طور پر جاتے رہتے ہین اور اوس کے
ساتھہ کسی طرح کا شک نہین رہتا ہے اگرچہ بعض کو اوس کے تاویل اور تعئین
مراد مین تردد کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ یہہ چند احتمالون کو شامل ہے اب
یہہ اس سے ایسی معنی کا یقین کرے جو اللہ تعالی کی کبریائی و جلال کے لایق ہو
دوسری مثال جب فقیہ اپنے کلام مین نحو اور ان پڑھون کے سامنے
صورت کے لفظ کو بولے یعنے اس طرح کہے کہ صُوْرَۃُ ھٰذِہِ الْمَسْئَلَۃِ
کَذٰا یعنے صورت مسئلہ یہہ ہے یا وَھٰذِہِ صُوْرَۃُ الْوَاقِعَۃِ کَذٰا
یعنے صورت واقعہ یہہ ہے یا تمنے اس مسئلہ کی نہایت ہی اچھی صورت
بنائی تو بچہ یا وہ جاہل جسکو کچھہ شعور نہین ہے اور مسئلہ کے معنی کو نہین سمجھا ہے
یہی وہم کرے گا کہ اس صورت کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جو صورت مین
ہوا کرتے ہین کیونکہ صورت اوس کے نزدیک اسی متجسد معنی مین مشہور ہے
اور وہ شخص جو مسئلہ کے حقیقت سے واقف ہے کہ صورت مسئلہ سے
یہہ مراد ہے کہ اوسکا علم ذہن مین مخصوص ترتیب سے مرتب ہے تو وہ کیا
سمجھہ سکتا ہے کہ صورت مسئلہ کو ناک منہہ و کان وغیرہ ہونگے جیسے کہ جسمانیات
کے صورت مین ہوا کرتے ہین ہزار افسوس صد ہزار افسوس بلکہ اوسکا یہہ سمجھنا
کافی ہے کہ مسئلہ جسطرح جسمیت اور اوس کے عوارض سے منزہ ہے اسیطرح
جسمیت کی نفی اور حق سبحانہ تعالی کی تقدیس اس حدیث مین صورت کی معنی

سمجھنے کے لئے عارف پر قرینہ ہوتی ہے کہ اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ
متفق علیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اللہ تعالی نے آدم کو اپنی صورت پر بنایا
اور وہ عارف جو حقتعالی کو جسمانیات سے منزہ اور مقدس جانتا ہے اون
لوگون سے نہایت ہی عجب کرتا ہے جو حقتعالی کے لئے صورت جسمانی خیال
کرتے ہین جیسے کہ صورت مسئلہ اور صورت واقعہ کے لئے صورت جسمانی
وہم کئے جانے سے تم تعجب کرتے ہو۔
تیسری مثال جب کوئی نیچے کے سامنے بولے کہ بَغْدَادُ فِیْ یَدِ الْخَلِیْفَۃِ
یعنے بغداد خلیفہ کے ہاتھ مین ہے تو وہ اوس سے یہی خیال کرے گا کہ بغداد
اوس کے پنجون اور انگلیون مین ایسے ہے جیسے کہ پتھر یا کنکر اوس کے پنجون
اور انگلیون مین ہوتے ہین ایسے ہی وہ عامی بھی یہی سمجھے گا جو بغداد کو
نہین جانتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے اور جو شخص کہ بغداد کو جانتا ہے کہ یہہ بڑا
شہر ہے کیا وہ ایسا تصور کر سکتا ہے یا اوس کے دل مین یہہ خدشہ خطور کر سکتا
ہے یا وہم ہو سکتا ہے یا اوس کے کہنے والے پر اعتراض کر سکتا ہے کہ
تم نے یہہ کیون کہا کہ بغداد سلطان کے ہاتھہ مین ہے کیونکہ اس سے خلاف
حق کا وہم ہوتا ہے یا اوس کے بولنے سے جہل لازم آتا ہے کیونکہ اسکا مطلب
یہہ نہین ہے کہ بغداد انگلیون مین ہے بلکہ اوس سے یہہ کہا جاویگا
کہ اے سادہ لوح ایسا وہم وہی کرے گا جو بغداد کی حقیقت کو نہین جانتا
جو اوس کی معنی کو جانتا ہے تو وہ ضرور یہی یہہ سمجھے گا کہ اس ہاتھہ سے وہ عضو
مراد نہین ہے جو ہتیلی اور انگلیون سے مرکب ہے بلکہ اوس سے کوئی

دوسرے معنی ہین اور اوس کے سمجھنے کا سواے معرفت کے کوئی دوسرا قرینہ نہین ہے ایسے احادیث کے تمام الفاظ موہمہ رفع کرنے مین ایک ہی قرینہ کافی ہے اور وہ اللہ تعالی کی معرفت ہے لئے وہ جسم نہین ہے اور نہ جنس جسم سے ہے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ سلم اسکو ابتداء بعثت مین قبل ان الفاظ کے بولنے کے فرماتے تھے۔

چوتھی مثال ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ اَطْوَلُکُنَّ یَدًا اَسْرَعُکُنَّ لِحَاقًا بِیْ تم سے جو عورت ید طولی رکھتی ہے وہ مجھہ سے ملنے مین سبقت کرے گی پس بعض امہات المومنین اپنے ہاتون کو جہت طول مین ناپتی تھین اور اپنے ہاتون کو دوسرے کے ہاتون پر رکھکر دیکھتی تھین تب اون سے بیان کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ید طولے سے سخاوت اور جود و کرم مراد لیا ہے اور عضو کا طول ہونا مراد نہین ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لفظ کو قرینہ سے ذکر فرمایا تھا کیونکہ ید طولی سے جود و کرم برابر مراد بولتے ہین سخاوت کی تعبیر طول ید سے عرب ہمیشہ کرتے ہین ۔ اور جب لفظ قرینہ سے خالی مذکور ہو ۔ اور اوس سے ابہام پیدا ہوا تو کیا یہہ ہوسکتا ہے کہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کرے کہ آپنے کیون ایسا لفظ فرمایا جسکے معنی بعض کو نہ معلوم ہوے اور اوسکا سبب یہہ ہے کہ آپنے اوسکو کسی قرینہ **لغوی یا حالی یا مقالی** سے تلفظ فرمایا ہے مگر حاضرین تہوڑی غفلت کے سبب سے اوسکو نہین سمجھہ سکتے مثلاً سخاوت کے بیان کو دیکھو ۔ اور ناقل جیسا اوس لفظ کو سنتا ہے ویسی ہی بلا قرینہ کے

نقل کرتا ہے کیونکہ یا اوس قرینہ کا نقل کرنا ممکن نہوگا۔ یا وہ یہہ سمجھتا ہوگا۔ کہ اوسکی نقل کرنیکی
حاجت نہین ہے جو کوئی سنیگا تو اوسے سمجھ لیگا جیسا کہ مین نے سنکر اوسے
سمجھ لیا ہے اور اوسکو خبر نہین کہ اوس نے قرینہ سے سمجھا تھا بے قرینہ نہین سمجھا تھا
اسی سبب سے ان لفظون مین بھی فقط لفظ ہی کو نقل کرتے ہین اور قرینہ کو چھوڑ دیتے ہین
حالانکہ فقط حق سبحانہ تعالی کی تقدیس معرفت وہم دور کرنے کو کافی ہے اگرچہ وہ
مختلف معنون سے کسی ایک خاص معنی کے معین کرنے کو کبھی کافی نہین ہوتا ہے
پس ضرور ہے کہ ان لفظون مین ان باریکیون کے طرف بھی خیال رہے۔

پانچوین مثال جب بچون اور اون لوگون کو سامنے بیان کرے جنکو علم سے وہانتک رسائی نہین
اور نشست و برخواست کے قرینہ اور عادات سے وقفیت نہین ہے کہ فلا
دَخَلَ مَجْلِسًا وَجَلَسَ فَوْقَ فُلَانٍ۔ یعنے فلان شخص مجلس مین آیا اور فلان کے اوپر
بیٹھا۔ اس جملہ کا اکثر سامع جاہل غبی بھی مطلب سمجھیگا کہ وہ اوس کے سر پر بیٹھا یا اوس
مکان پر بیٹھا جو اوس کے اوپر ہے اور جو کوئی محاورہ و عادت سے واقف ہوگا
تو وہ یہہ سمجھیگا کہ وہ صدر مجلس مین بیٹھا جو اوسکے درجہ سے بلند ہے اور یہان
لفظ فوق سے رفعت مرتبہ کی مراد ہے۔ اوس کے یہہ معنی ہوے کہ وہ اوسکے
بازومین بیٹھا اور اوس کے سر پر نہین بیٹھا بلکہ صدر مجلس کے قریب بیٹھا پھر اگر
کوئی اوس شخص پر اعتراض کرے جس نے اس جملہ سے کسی عقل والے سے خطاب
کیا ہو کہ نیچے اور غبی اوسکو نہین سمجھتے ہین تو وہ لغو اور بے اصل اعتراض ہے
اوسکی مثالین اور بہت ہین تم اون مثالون سے یقیناً سمجھ سکتے ہو کہ ان لفظون
کے صریح معنی اپنی وضع سے صرف قرینہ ہی کے سبب سے بدل گئے اور وہ عرف

پہلے ہی بت معلوم تھے اور دوسرے قرینون سے مقترن تھے اسی طرح سے یہہ
عبارت متوہم بہتیرے قرینے کے سبب سے اپنے مفہوم اصلی سے ایہام کے
سبب سے بدل گئے اور وہ قرینے معارف الہی سے تھے ایک اون مین سے یہہ ہے
کہ وہ جانتے ہین کہ ہم لوگون کو بتون کی عبادت کرنے کا حکم نہین ہے اور جس نے
کسی کی عبادت کی تو اوس نے بت کی عبادت کی خواہ وہ جسم چھوٹا ہو یا بڑا ہو اچھا
ہو یا برا یا پست ہو یا بلند یا زمین پر ہو یا آسمان مین ہو پس جسمیت اور اوس کے
لوازم کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خبر دینے اور تنزیہ کے
مبالغہ کرنے سے سب کو بالبداہت معلوم تھی اور تنزیہ مین رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم کا مبالغہ ان آیتون سے تھا کہ لیس کمثلہ شئ اوسکے ایسی
کوئی چیز نہین ہے اور سورۂ اخلاص سے بھی تنزیہ ہی آنحضرت کی غرض تھی اور
اس آیت سے بھی تھی فلا تجعلوا للہ اندادا ع ۳ خدا کے ساتھہ تم کسیکو شریک
نکرو اور دوسرے بہتیرے لفظون سے آپ تنزیہ مین کوشش فرماتے تھے
جنکا شمار اونکے قطعی قراین کے ساتھہ ممکن نہین ہے کیونکہ بعض قراین کا نقل کرنا
امکان سے باہر ہے اور اوس قرینہ کا علم یقینی ہے جسمین کچھہ شک نہین ہے
پھر وہ علم اونکے اصلی مطلب کے پہچاننے کو اور اوس ہاتھہ کے جوڑی اور
گوشت سے مرکب ہے محال سمجھنے کو کافی ہے ایسے تمام ظاہری آیتون مین
اون کا علم مطلب سمجھنے کو کافی تھا کیونکہ یہہ الفاظ جسمیت اور اوس کے
عوارض پر اوسوقت دلالت کرتے جب اوسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ
اوسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوا تو بالبداہت معلوم ہوا کہ یہان اسکی ظاہری معنی

مراد نہین ہین بلکہ یہان کوئی دوسرا اس طرح کا معنی مراد ہے جو اللہ تعالی کے شان کے
قابل ہو اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہین ہوتی ہے پس اسقدر
بیان سے اشکالات دفع ہو سکتے ہین۔
اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیون نہین ذکر کیا
تاکہ اوس کے ظاہری معنی کو نہ بچے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہین کرتے۔
مین کہتا ہون کہ شارع نے اون سے عربی زبان مین کلام کیا ہے اور زبان عرب
مین ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہین ہین تھے اور زبان مین ان مطالب
پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضع لغت نے ان مطالب کو سمجھے ہی نہین ہے اور
جب اوسے سمجھے ہی نہین ہے تو اوس کے لئے واضع کیا لفظ موضوع کرے گا
کیونکہ وہ ایسے معانی ہین جو صرف نبوت کے نور سے مدرک ہوتے ہین اور کبھی
عقل بھی بعد ردوکد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک
نہین کر سکتی ہے پس جبکہ اون کے لئے الفاظ ہی موضوع نہین ہین تو ضرور ہوا کہ
زبان کے الفاظ موضوعہ سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے
لئے لیوین تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اوسکو سمجھ لیوے جیسے کہ
مجکو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولین کہ مسئلہ کی صورت یون ہے اور اس مسئلہ
کی صورت اوس مسئلہ کی صورت سے مخالف ہے۔ پس اسمین لفظ صورت
کا ہیاکل جسمانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضع لغت نے اس ہیئت مسئلہ
اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہین کیا تو اوس
مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضع لغت کے اس معنی

کے لئے لفظ موضوع نکرسنیکے چند وجہین ہین یا اوس نے مسٔلہ ہی کو نہین سمجہا ہے
اور اگر سمجہا ہے تو اوسکی صورت اوس کے ذہن مین حاضر نہوئی یا اگر اوسکی صورت
ذہن مین حاضر ہو تو اوس کے لئے خاص لفظ اس سبب سے موضوع نہین کیا کہ استعارہ
ممکن ہے بیان کرنے والا استعارۃً لفظ لیکر اوسکو بیان کریگا یا اوس نے یہہ
سمجہا ہو کہ مین ہر معنی کے لئے خاص لفظ موضوع کرنے سے عاجز ہون کیونکہ معانی
عدداً غیر متناہی ہین اور موضوعات ضرور متناہی ہین پس غیر متناہی معانی لفظ کے
موضوع نہونے سے مجہول رہے جاتے ہین اب واجب ہوا کہ ان غیر متناہی
معنون مین اون موضوع لفظون سے استعارہ کرین اسی سبب سے بعض معنون
کے لئے لفظ کو موضوع کیا اور اکثر معنون کو استعارہ کے خیال پر بے وضع
چہوڑ دیا یہہ عربی زبان کا حال ہے جو تمام زبانون سے وسیع تر ہے اور سوا
عربی کے اور زبانین بہت ہی تنگ ہوتی ہین یہہ اوسی کی ایسے اور چند ضرورتین
ہین جو ہر زبان کے متکلم کو استعارہ پر مجبور کرتے ہین کیونکہ اوسکو اپنی زبان
سے نکلنا ممکن نہین ہے اور یہہ کیون نہین درست ہوگا حالانکہ ہم لوگ بضرورت
محض قرینہ پر استعارہ جایز رکہتے ہین کیونکہ ہم ان دونون جملون مین کوئی فرق
نہین پاتے ہین کہ زید عمرو کے فوق بیٹہا یا زید صدر مجلس مین عمرو کے قریب بیٹہا
اور ان دونون مین بہی کوئی فرق نہین پاتے ہین بغداد بادشاہ کے ہاتہہ مین ہے
یا بغداد بادشاہ کے قبضہ مین ہے یہہ سب اوس حالت مین ہے کہ جب مخاطب
عقلا ہون اور یہہ ممکن نہین ہے کہ بچون اور جاہلون کے اوہام سے لفظ کو
بچا دین اور اس خیال سے ایسے لفظون سے پرہیز کرنا کلام مین رکاکت پیدا کریگا

اور اس الزام مالیلزم کو لازم کرنے سے وہ ضعف عقل سے مشہور ہوگا اور اسکے الفاظ
اس سبب سے ثقیل اور برے ہونگے۔

اور اگر کوئی کہے کہ مقصود سے جہل کا پردہ کیون نہین اٹھایا اور اس طرح کیون نہین
فرمایا کہ وہ ایسا موجود ہے جو جسم نہین رکھتا اور نہ وہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے اور
نہ عالم مین داخل ہے اور نہ عالم سے خارج ہے اور نہ متصل ہے اور نہ منفصل ہے
اور نہ وہ کسی مکان مین ہے اور نہ وہ کسی جہت معین مین ہے بلکہ تمام جہات اور
تعین سے خالی ہین کیونکہ یہی قوم کے نزدیک حق ہے اور اوسکو اسطور سے بیان
کرسکتے ہین چنانچہ متکلمین بھی ایسے ہی بیان کرتے ہین اور یہہ اوسوقت ممکن تھا
اور ہم جانتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس مین کچہ کوتاہی نہین
کی اور اظہار حق کی خواہش مین آپ سست نہین تھے اور نہ آپکی معرفت مین نقصان
تھا تو پھر اس طرح کیون نہین بیان فرمایا۔

مین کہتا ہون کہ جو کوئی حق تعالی کی حقیقت کو اسطور پر پاتا ہوگا تو وہ اوس کے بیان
سے معذور ہے کیونکہ اگر وہ اوسکو اس طور سے بیان کریگا تو کل لوگ اسکے قبول سے
متنفر ہونگے اور انکار مین بڑی دلیری کرینگے اور کہین گے کہ یہہ تو محال ہے اور وہ
اس سے تعطیل مین پڑینگے اور جو تنزیہ کے سواے چند لوگون کے تمام
لوگون کو تعطیل کا نتیجہ دیوے تو اوسمین کوئی فائدہ نہین ہے حالانکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اخروی سعادت کے طرف تمام خلق کے داعی تھے اور
رحمتہ للعالمین تھے پھر وہ کیون ایسی بات بولتے جسمین بہتون کا نقصان ہوتا
اور تھوڑون کا فائدہ ہو بلکہ اونکو حکم تھا کہ لوگون سے انہین کے عقل کے اندازہ پر

گفتگو کرین کیونکہ آنحضرت فرماتے ہین کہ (مَا اَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِیْثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُوْلُهُمْ اِلَّا کَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً رواہ مسلم عن ابی ہریرۃ) یعنے جو کوئی لوگون سے ایسی گفتگو کرے جسکو وہ سمجھ نہ سکین تو وہ بعضون کے لئے فتنہ و فساد ہے یا انہین معنون مین دوسرے الفاظ ہین

اگر کوئی کہے کہ جب اسطور سے تنزیہ کے بیان مین باعتبار بعض کے تعطیل کا خوف تھا تو الفاظ موہمہ کے استعمال مین بھی باعتبار بعض کے تشبیہ کا خوف تھا۔ مین کہتا ہون کہ دونون مین بڑا فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ اول سے بہتیرے لوگ تعطیل مین پڑجاتے ہین اور دوسرے مین تشبیہ مین پڑتے ہین۔ پس دونون مصیبتون سے جو آسان ہو اوسکو اختیار کرنا اولی ہے۔ اور جو دونون سے بہت مضر ہو اوس سے بچنا چاہئے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ تشبیہ کا علاج تعطیل سے آسان ہے کیونکہ ارباب ظواہر سے یہ کہنا ممکن ہے کہ اوسکی ایسی کوئی چیز نہین ہے اور نہ وہ جسم ہے اور نہ جسم کے ویسا ہے تنزیہ مین مبالغہ کرکے عقیدون مین ایسا موجود ثابت کرنا جیسا کہ مین نے اوپر بیان کیا ہے کہ نہ جسم ہو اور نہ مثل جسم کے ہو بہت ہی مشکل ہے بلکہ اوسکو ہزار سے ایک بھی قبول نکریگا خاصکر قوم عرب۔

اگر کوئی کہے کہ لوگون کا نہ سمجھنا اور اونکا عجز و قصور کیا نبیون کے لئے اس بات کا عذر ہو سکتا ہے کہ انہون نے لوگون کے دلون مین اس غرض سے ایسے عقائد جمائے جو خلاف واقعہ تھے کہ اونکے دلون مین آلہیت کی جڑ مضبوط جاوے یہانتک کے مثلاً ... کرلیا کہ اللہ عرش پر ٹھہرا ہوا ہے اور آسمان مین

ساکن ہے اور اونکے اوپر فوقیت مکانی رکھتا ہے۔

مین کہتا ہون کہ معاذ اللہ کوئی شخص نبی صادق مصدوق کے ساتھہ گمان کیا وہم بھی نہین کر سکتا کہ آپنے خدا کو ایسے صفتون سے موصوف کیا ہے جس سے وہ مخصوص نہین ہے یا خلاف واقعہ عقاید لوگون کے دلون مین ڈالا ہے بلکہ اسمین خلق کا قصور ہے کہ اون سے ایسے باتین ذکر کیا ہین جنکے دو پہلو ہون ایک کو وہ سمجھہ سکتے ہون اور دوسرے کو وہ نہ سمجھہ سکتے ہون پہر اوس دوسرے پہلو سے وہ باز رہتے ہون اور ظاہری معنی پر اڑجاتے ہون اور شارع نے انہین لوگون سے ایسے باتون کو بیان کیا ہے جو اوس سے سمجھہ سکتے تھے آیندہ خلق کا عجز و قصور ثابت ہے پس اسی کا علاج کرنا چاہئے اور اون مضمونون کو کیا حاجت پڑی تھی کہ بے اصل باتین خاصکر صفات الہی مین قصداً بیان کرتے البتہ بعض ضرورتون مین الفاظ کو استعارہ کے طور پر بیان کرتے ہین لیکن عجمی لوگ اوسکے سمجھنے مین غلطی کرتے ہین اور یہہ غلطی ضروری محاورات اور زبان دانی کے نجاننے سے واقع ہوتی ہے اور لوگون کو خلاف واقعہ اس غرض سے سمجہانا کہ بالفعل کسی مطلب سے جاہل رہین اور آیندہ اوس کے عالم نہین محال ہے خواہ اوسمین کوئی مصلحت متصور ہو یا نہ ہو۔

اگر کوئی کہے کہ اہل تشبیہ کی غلطی اور لاعلمی الفاظ کے طرف منسوب ہے اور یہہ معلوم تھا کہ ان لفظون سے ظاہر ہین اونکی جہالت بڑہے گی اور اس سے شارع کی رضا ثابت ہوگی تو پہر جب کوئی ایسا لفظ شارع نے بیان کیا جو مشتبہ اور غیر معلوم ہے اور اوسکے بیان کرنے سے راضی بھی ہے تو پہر ان جاہلون دونو

ہین کوئی فرق نہین ہے کہ خواہ شارع نے اونکے جاہل رکہنے کا قصد کیا ہو یا قصد نکیا ہو
مگر یہہ ضرور کہنا ہوگا کہ اوس نقصان کو جانتے تہے اور اوس سے راضی بہی تہے
مین کہتا ہون کہ مین تسلیم نہین کرتا کہ تشبیہین کی جہالت اور لاعلمی لفظون کے طرف
منسوب ہے بلکہ اونہین اونکا قصور ہے کہ انہون نے حق سبحانہ تعالی کو تقدیسی اور
تنزیہی معرفت سے نہین پہچانا اور اگر اون لفظون مین غور کرنے سے پیشتر حقتعالی
کی تنزیہ اور تقدیس نظر مین رکہے ہوتے یا اگر وہ لوگ اللہ تعالی کو پہلے سے منزہ
و مقدس جانتے ہوتے تو کیون اس جہالت مین پڑتے۔ جیسے کوئی شخص حق سبحانہٗ
تعالی کی تقدیس کو جان چکا ہو تو وہ کعبہ کو بیت اللہ کہنے سے کبہی غلطی مین نہ پڑیگا
اور جسکو حقیقت مسئلہ کا علم حاصل ہوگا۔ تو وہ صورت مسئلہ کے کہنے سے کبہی
پریشان نہوگا اور نیز واجب تہا کہ حقتعالی کا علم تنزیہی اول حاصل کرتے پہر جب
اونہین شک کرتے تو علما کے پاس جاتے۔ پہر تاویل سے حقیقت نفس کو بچاتے
اور تقدیس و تنزیہ کو لازم کرتے اور جب ایسا نکیا تو خود جاہل بنے رہے اور شارع
کا یہہ جاننا کہ عوام الناس کے طبیعتون مین سستی اور کوتاہی اور لایعنی باتین پوچہنا
(جو اون کے شان کے لایق نہین ہے) واقع ہین اوس کے ساتہہ ان لفظون
کے بولنے سے کبہی جہل کی رضا پر دلیل نہین ہوسکتی اور اون کے جاہل بنانیکی
کوشش اون لفظون کے بولنے سے کہی نہین جاسکتی ہے البتہ اوس سے قضا
و قدر اور قسمت الہی پر رضا ثابت ہوتی ہے کیونکہ خود اللہ تعالی فرما چکا ہے
کہ تمت کلمۃ ربک لاملئن جہنم من الجنۃ والناس اجمعین ۲ اع ۱۰
تمہارے خدا کا کہنا پورا ہو چکا کہ ہم دوزخ کو جنات و انسان سے بہر دینگے اور فرمایا ہے

کہ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ الرعد وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۲ع ۱
اگر تمہارا خدا چاہتا تو زمین کے تمام لوگ ایمان والے ہوجاتے کیا تم جبر کرتے ہو
کہ سب کے سب مومن ہوجاوین اور ہمیشہ یہہ لوگ آپس مین اختلاف کرتے رہینگے
مگر وہ شخص جسپر تمہارا خدا رحم کرے اور اسی واسطے حق سبحانہ تعالی نے اونہین پیدا
کیا ہے یہہ اختلاف فطرت مخلوق مین قہر الہی اور غضب ربانی ہے پہر انبیاء کو
ممکن نہین ہے کہ حق سبحانہ تعالی کے اوس طریقہ کو بدل ڈالین جسکو کبھی تغیر و تبدل
نہین ہے واللہ اعلم۔

قال فصل ہشتم اس بیان مین کہ آیات و احادیث مذکور محکمات ہین نہ متشابہ۔
اقول آیات استواء علی العرش کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہے یعنے وجہ اول
متشابہ ہونے کی یہہ ہے کہ استواء کی معنی مرادی معلوم نہین ہے کیونکہ وہ کئی
معنون مین محتمل ہے دوسری وجہ یہہ ہے کہ اس صفت استواء کا تشابہ صفت
مخلوق کے ساتھہ واقع ہے کیونکہ اوسکا اطلاق خالق و مخلوق ہر دو کے نسبت
مشترک ہے قطع نظر اس کے صفت استواء کے متشابہ ہونیکی یہہ کیسی بدیہی دلیل
ہے کہ خود مفسرین اس کی تفسیر مین باہم دیگر مختلف ہین کوئی تو استواء کی معنی بیٹھنے
کی لیتا ہے کوئی ٹہرنے یا قایم ہونے کی کرتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ یہان مراد
غالب ہونیکی ہے اور کوئی برابر ہونیکی اور کوئی قصد کرنے کی معنی لیتا ہے
غرض کوئی کسی ایک معنی پر جزم نہین رکھتا۔ کاشکے صفت استواء کی محکم
فی المعنی ہوتی تو اوس کے مراد لینے مین اسقدر اختلاف واقع نہوتا اور کوئی

اوسکی معنی کو مجہول نہ بتلاتا۔ قال ابو جعفر محمد بن جریر الطبری فی سورۃ الاعراف ثم استوی علے العرش وقد ذکرنا معنی الاستواء واختلاف الناس فیہ الخ یعنے کہا ابو جعفر بن جریر طبری نے سورہ اعراف مین ثم استوی علی العرش کی تفسیر مین کہ ذکر کیا ہے ہم نے معنی استواء کی اور اختلاف کو لوگون کے اوس کی معنی مین الخ وقال الحافظ ابن کثیر فی تفسیرہ ثم استوی علے العرش فللناس فی ھذا المقام مقالات کثیرۃ الخ یعنے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر مین ثم استوی علی العرش کے بارہ مین کہا ہے کہ لوگون کو اس مقام مین بہت سے گفتگوئین ہین الخ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے عون الباری شرح صحیح بخاری کتاب التفسیر مین بعد نقل کرنے قول امام خطابی المتشابہ علے ضربین احدھما اذا رُدَّ الی المحکم واعتبر بہ عرف معناہ والاخر ما سبیل الی الوقوف علے حقیقتہ وھو الذی یتبعہ اھل الزیغ کے کہا ہے کہ قلت الاول کآیات الصفات واحادیثہا مع ایات المعیۃ والقرب والثانی کالحروف المقطعات وماضاھا فیرد الاول الی المحکم والثانی یتبعہ اھل التاویل ولا یھتدون الے الحقیقۃ المراد سبیلا یعنے مین کہتا ہون کہ پہلی قسم کی متشابہات سے مانند آیات صفات اور احادیث صفات ہین ساتھ آیات معیت وقرب کے (یعنے اس سے آیات واحادیث صفت استوی اور فوق کے بھی متشابہات مین شامل ہوگئے) اور مراد دوسری قسم کی متشابہات سے مانند حروف مقطعات کے اور مانند اون کے ہین یعنے فہم مراد کی باریکی مین پس پھیر جاوے گی پہلی قسم (یعنے آیات واحادیث صفات استوی وفوق وقرب ومعیت وغیرہ کے) طرف محکم اور دوسری قسم متشابہات کی (جو آیات مقطعات ہین) پیروی کرتے ہین اہل تاویل اور

نہین راہ پاتے ہین اون کی مراد حقیقی تک طرف انتہی پس اس سے ثابت ہوا کہ آیات استوار و فوق وغیرہ محکم فی المعنی نہین ہین بلکہ اونکی معنی معلوم ہونیکے لئے محکم کے طرف راجع ہونے کے محتاج ہین۔

قال۔ امام محمد بن موصل نے کتاب سیف السنۃ الرفیعہ مین بعد ثابت کرنے استوار و جہت فوق کے بدلایل قرآن و حدیث فرمایا کہ وھذہ نصوص محکمۃ یہہ سب دلیلین محکم ہین اور حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین مین کہا ہے کہ ان لوگون کے دو راہین رد کرنے مین سنتون کے ایک رد کرنا اوسکا ساتھہ متشابہ قرآن یا حدیث کے دوسرے ٹھہرانا اون کا محکم متشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اوس کے اور طریقہ صحابہ و تابعین و ائمہ حدیث کا جیسے شافعی اور امام احمد و مالک و ابو حنیفہ و ابو یوسف و بخاری و اسحاق کا برعکس اس کے ہے کہ وہ متشابہ کو رد کرتے ہین طرف محکم کے اور لیتے ہین محکم سے وہ جو تفسیر کرے واسطے اوسکے متشابہ کی اور بیان کرے متشابہ کو اون کے لئے تاکہ متفق ہوجاوے دلالت متشابہ اوسکی محکم کی اور موافق ہوجاوین نصوص ایک دوسرے سے اور تصدیق کرے بعض بعض کی کیونکہ وہ سب اللہ کے طرف سے ہے اور جو چیز اللہ کے طرف سے ہے اوسمین اختلاف اور تناقض نہین۔ تناقض تو اسمین ہے جو پاس سے غیر خدا کے ہو انتہی۔

اقول۔ ہمنے عنوان کتاب مین تفصیل کے ساتھہ اس امر کو ثابت کرکے دکھلا دیا ہے کہ اصولاً محکم وہ ہے کہ از روے لغت کے اوسکی ایک ہی معنی و مراد ہو لہذا اوسمین تنسیخ مطلب و تبدیل معنی کا کوئی دوسرا احتمال نہین رہتا بخلاف اوس کے متشابہ مین اور دوسرے معنی و مراد کے کئے باتون کا احتمال رہتا ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب

محدث دہلوی نے بھی یون ہی لکھا ہے پس بلحاظ اس تعریف قواعد اصول کے دیکھنا چاہیئے کہ لفظ استوار کا محکم فی المعنی ہے یا متشابہ چونکہ ہم عنوان کتاب مین بدلایل نقلی ثابت کر آئے ہین کہ کلام عرب مین استوار کا لفظ مختلف معنون مین مستعمل ہے لہذا آیہ کریمہ استوی علی العرش کا مفہوم نقاً منحصر نہین ہے چنانچہ امام حجۃ الاسلام نے بھی الجام العوام مین اسی طرح بیان فرمایا ہے تو یقیناً ثابت ہوگیا کہ حسب قواعد اصول کے بھی یہہ آیات استوار کے متشابہ فی المعنی ہین یہی وجہ ہے مفسرین بھی اسکی مراد لینے مین باہم مختلف ہین قَالَ السُّيُوطِي فِي الْاِتْقَانِ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ آيَاتُ الصِّفَاتِ نَحْوُ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى الخ یعنے امام سیوطی نے اتقان مین کہا ہے کہ متشابہات الرحمن علی العرش استوی الخ وَقَالَ ابْنُ الْهُمَامِ فِي الْمُسَايَرَةِ اِنَّهَا مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ یعنے ابن ہمام نے مسایرہ مین کہا ہے کہ یہہ آیت استوار کی متشابہات سے ہے انتہی وَقَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ السَّفَارِينِي الْحَنْبَلِي فِي شَرْحِ الدُّرَّةِ الْمُضِيَّةِ وَيُرْوٰى عَنِ الشَّعْبِي اَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْاِسْتِوَاءِ فَقَالَ هٰذَا مِنْ مُتَشَابِهِ الْقُرْاٰنِ یعنے شیخ محمد سفارنی حنبلی شرح در المضیہ مین شعبی سے روایت کرتا ہے کہ تحقیق وہ سوال کیا گیا استوار سے تو کہا یہہ صفت متشابہات سے قرآن کے ہے اور مولانا شاہ عبد القادر صاحب تفسیر موضح القرآن مین سورۂ اعراف کے زیر آیت ثم استوی علی العرش لکھتے ہین کہ یہہ مسئلہ متشابہات سے ہے اور ملا حسین کاشفی نے تفسیر حسینی مین سورۂ اعراف مین زیر آیہ مذکور لکھا ہے کہ استوار ایک صفت ہے خدا کی بلا کیف و بلا وصف اور یہہ منجملہ متشابہات قرآن کے ہے ہم اوسپر ایمان رکھتے ہین اور تاویل اوسکی خدا پر چھوڑتے ہین انتہی۔ اور قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی مالابد منہ تحریر فرماتے ہین

کہ معنی اوسکے احاطہ و قرب و معیت کی ہم نہین جانتے جیسے کہ حق سبحانہ تعالی کے استوا
علی العرش کی معنی تو ہمین نہین معلوم ہے لہذا معنی ظاہری پر اوسکے حمل کرین انتہی
اور چونکہ ثبت یہہ عبارت بہی اتقن اون سے لیے صفات کے بارگاہ سبحانی مین کہ
اوسکا غیر بھی او ثابت متصف ہو لیس لہذا اس مشابہت معنی کے بہی لفظ استوا کا تشابہ
ہوا یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت استوا کو مجہول کہا ورنہ اگر
معنی مرادی معلوم ہوتی تو پہر امام مالک یہہ کیون فرماتے کہ ولا یقال کیف وکیف چونکہ
اسوقت ہمارے پاس اس قسم کے کتابین موجود نہین ہین جن سے اسبارہ مین ایسے
دین کے اقوال پیش کر سکین لیکن اس کے قبل جو بعض اقوال اہل علم کے گذر چکے
ہین اگر ہوس ہے تو اسیقدر بس ہے والا عبث
پس درحالیکہ بموجب ادعاے امام محمد موصلی آیات استوا کے محکم فی المعنی ہوتے
تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کیون فرماتے کہ ولا یقال کیف وکیف عنہ اور یہہ کیون
کہتے کہ الکیفیۃ مجہول والسؤال عنہ بدعۃ اور نیز امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کسواسطے
فرماتے کہ یہہ صفات بلا کیف ہین اور امام ابو الحسن شیبانی یہہ کیون لکہتے کہ اتفق الفقہاء
کلہم من المشرق والمغرب علی الایمان بالصفات من غیر تفسیر ولا تشبیہ اور امام
غزالی رحمۃ اللہ علیہ اسقدر تصریح کے ساتھہ کس وجہ سے یہہ فرماتے کہ خدا مستوی
بر عرش خود است بمعانیکہ مراد او تعالی از استوا است پس اس سے معلوم ہوا کہ قول
امام مالک کے کیفیۃ مجہول کا مفہوم استوا کی معنی کی مجہولیت ہے اور شاہ ولی اللہ
محدث دہلوی رحمۃ اللہ یہہ کیون تحریر کرتے کہ او بالاے عرش است چنانکہ تعریف
کرد ذات خود را لاکن نہ بمعنی تحیز او مکانی و جہاوے بلکہ کسے نمی داند حقیقت این تفوق

واستوا ہر را اگر خود وشش ونجیتہ کاران در علم از کسانیکہ داؤن را خدا تعالی از نزد خود علمی گویا
یہان شاہ صاحب نے لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ کے ذکر سے
ثابت کر دیا ہے کہ آیات فوقیت و استوا کے متشابہ فی المعنی ہین واللہ اعلم۔
پس جن لوگون نے باوجود اسقدر صراحت کے ان آیات متشابہ کو محکم فی المعنی
ٹھہرا کر دوسرے نصوص صریحہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ اور وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ اور هُوَ اللَّهُ
فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ کی تاویل کرتے ہین ان کے حق مین ابن القیم صاحب
کی اوس تمام عبارت کو منطبق فرما لیجیے جو اعلام الموقعین مین لکھا ہے کہ ان لوگون کی
دوراہین ہین رد کرنے مین سنتون کے ایک رد کرنا اوسکا ساتھ متشابہ قرآن یا حدیث
کے دوسری ٹھہرانا اونکا محکم کو متشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اوسکے کے۔ الی آخرہ
جو اوپر گذر چکی ہے۔

قال۔ پھر اوس کی مثال مین یہہ ذکر کیا ہے کہ رد کرنا اونکا محکم معلوم بالضرورت کو
جسکو لائے پیغمبر رسول اثبات علو خدا کا خلق پر اور مستوی ہونا اوسکا عرش پر ساتھ
متشابہ قول وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَمَا يَكُونُ
مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ۔ اور مثل اوس کے اور تحیل وتحمل کرنا جن سے نصوص
علو وفوقیت کو ساتھ متشابہ کے رد کیا انتہی پھر بارھوین مثال مین اٹھارہ وجہ سے
بدلیل کتاب وسنت علو واستوا کو ثابت کیا ہے اور کتاب حادی الارواح مین
فرمایا ہے اسکے ثنا نے سات آسمان بعضے اون کے اوپر بعض کے اور سات زمین
بعض اون کے نیچے بعض کے اور درمیان زمین علیا اور آسمان دنیا کے پانسو
برس کا رستہ ہے اور درمیان ہر آسمان کے دوسرے آسمان تک پانسو برس کا

رستہ ہے اور پانی فوق ساتوین آسمان کے ہے اور عرش رحمانی کا فوق پانی کے
ہے اور اللہ عزوجل اوپر عرش کے ہے اور کرسی جگہہ اوس کے دونون قدمون کے
ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھہ ساتون آسمانون اور زمینون مین اور درمیان اون کے
ہے اور جو نیچے زمین کے ہے اور جو دریاؤن کی تہہ مین ہے اور جانتا ہے جگہہ اوگنے
ہر بال و درخت و کہیتی اور روئیدگی کی اور جگہہ گرنے ہر پتے کی اور گنتی ہر قطرے کی اور
گنتی ریت اور کنکر اور خاک کی اور وزن پہاڑون کا اور بندون کے اعمال
اور آثار اور کلام اور سانسون کو اور سنتا ہے ہر چیز کو نہین چہپی اوس پر کوئی چیز اور وہ
اپنی ذات سے اوپر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے اور ورے اوس کے
پردے ہین نور اور ظلمت کے اور اوس کے جنکے ساتھہ وہ ڈہانپا ہے پس اگر حجت پکڑے
کوئی بدعتی مخالف ساتھہ قول اللہ تعالی کے وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ
وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا۔ وقوله مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا
هُوَ رَابِعُهُمْ الی آخرہ اور مثل اوس کے متشابہ قرآن سے تو کہہ مراد خدا کی ان آیتون
سے علم ہے اس لئے اللہ تعالی اوپر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے جانتا ہے
اس سب کو اور وہ جدا ہے اپنے خلق سے نہین خالی اوس کے علم سے کوئی مکان انتہی

اقول ۔ حق سبحانہ تعالی کا فوق و علو و استوار جو منصوص ہے اوسکا انکار بے شک
کسی طرح جائز نہین ہے بلکہ اوسپر ایمان لانا واجب ہے مگر اس فوق سے جہت مکانی
اور استوار سے عرش پر بالذات حق سبحانہ تعالی کا استقرار و تحیز و حصر مراد لینا جسکو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہین لایا اور نہ کچھہ بیان فرمایا بدعت ہے
اور اسی واسطے امام مالک نے کہا کہ معنی استوار کی مجہول ہے پس جس نے استوار کی

معنی مجہول ہو اوسکو محکم فی المعنی کہنا محض تحکم ہے کیونکہ اگر لفظ استوا ءکا محکم فی المعنی ہوتا
تو امام مالک اوسکی معنی انکے بلا کر السؤال عنہ بدعۃ کیون کہتے۔
بہت دور سے ہمارا سوال چلا آرہا ہے کہ خدا تعالی کا عرش کے سوا کہین نہونا اور
بالذات عرش پر اسکا مستقر ہونا کہان سے نکالا گیا ہے اور یہہ استقرا بھی ایسا
جسکی یہہ کیفیت بتلائی گئی ہے کہ اللہ عز وجل اوپر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اوسکے
دونو ن قدمون کی ہے اور ایسی معنی اس دعوی کے ساتھہ کی گئی ہے کہ یہہ محکم
فی المعنی ہے جسکا حمل ظاہر پر کیا جاتا ہے پس بسبب ظاہر حق تعالی کے عرش
پر مستقر ہوکر اوس کے دونون قدمون کی جگہ کرسی پر ہونے کا حمل ظاہری یہی کیا جاویگا
جیسے کوئی شخص معمولی طور سے تخت پر ٹیک کر اپنے ہر دو پاون کو تخت کے نیچے
کے طرف ایسے لٹکا رکھے کہ جسکے تلوے کرسی پر ٹکے رہین۔
پس کیا یہہ حمل جو اوس کے ظاہری معنی سے پیدا ہوتا ہے سراسر کیفیت نہین ہے
اگر ہے تو پھر اپنے آپکو ان اعتراضون سے بچانیکے لئے عرش پر بیٹھکر پاؤن کرسی پر
رکھنے کے معنی کو بے کیف بیان کیا جاتا ہے اوس کے کیا معنی ہونگے اگر اس
بے کیف کے معنی ظاہری بھی ویسے ہی ہین جیسے کہ عرش پر بیٹھکر ہر دو قدم نیچے
کے جہت مین کرسی پر رکھنے کے ظاہری معنی لئے گئے ہین تو دعوی اسکے مخالف
ثابت ہوجاویگا ورنہ باوجود بیان معنی باکیف کے پھر اوس کے بے کیف ہونیکی
معنی فی البطن القایل ہوگی۔
اب یہہ تو فرمائیے کہ اللہ تعالی تو بالذات عرش پر ہے اور اوس کے دونون قدم
کی جگہ کرسی ہے اور یہہ محکم فی المعنی ہے باوصف اسکے اور وہ خدا جدا ہے اپنے

مخلوق سے کے بہر کیا معنی ہین مگر اسکا ظاہر مفہوم تو ذات سے عرش پر مستقر ہونیکے
مخالف ہے کیونکہ یہہ عرش پر ایسا استقرار ہے کہ بوجہ ہر دو قدم کی جگہہ کرسی ہونے کے
عرش و خالق عرش کے درمیان جدائی و دوری متصور نہین ہو سکتی لہذا عرش
اوس سے خالی نہین رہ سکتا مگر ہزار افسوس کے قابل ہے یہہ دعوی کہ هُوَ عِنْدَہٗ
فَوْقَ الْعَرْشِ کی معنی تو محکم فی المعنی ہے اور تاویل کرنا بدعت ہے بلکہ اوسکی ظاہری
معنی یہہ لینے واجب ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالی کے نزدیک عرش کے اوپر ہے
مگر وہو معکم متشابہ فی المعنی ہے لہذا تاویل کرکے ذات سے علم مراد لینا اور یہہ
معنی کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالی کا علم تمہارے نزدیک ہے اسی طرح اس آیہ کریمہ
وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوَاتِ وَفِي الْاَرْضِ مین هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوَاتِ کا جملہ محکم فی المعنی ہے کیونکہ
اللہ تعالی ذات سے آسمان پر ہے مگر اوسکا دوسرا جملہ متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالی
تو ذات سے عرش پر ہے لہذا اسکی تاویل کرنا اور معنی لینا ضرور ہے کہ اللہ کا علم زمین
پر ہے پس یہہ حکایت بعینہ موافق معنی ظاہر اس آیت کے ہے کہ تُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضٍ وَتَكْفُرُوْنَ
بِبَعْضٍ کیونکہ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوَاتِ کا جملہ محکم ہوا تو اللہ تعالی کا فی الارض ہونا متشابہ
ٹھہرا پس متشابہ کو محکم پر عرض کیا تو هُوَ اللّٰهُ فِي الْاَرْضِ باطل ٹھہرا پس سچ فرمایا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِهٰذَا ضَرَبُوْا كِتَابَ اللّٰهِ
بَعْضَهٗ بِبَعْضٍ وَاِنَّمَا نَزَلَ كِتَابُ اللّٰهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهٗ بَعْضًا فَلَا تُكَذِّبُوْا بَعْضَهٗ
بِبَعْضٍ فَمَا عَلِمْتُمْ مِنْهُ فَقُوْلُوْا وَمَا جَهِلْتُمْ فَكِلُوْهُ اِلٰى عَالِمِهٖ (رواہ احمد و
ابن ماجہ) یعنے سوا اسکے نہین کہ ہلاک ہوے وہ لوگ کہ تھے پہلے تم سے
ساتھہ اسی کے کہ مارا انہون نے اللہ کی کتاب کے بعض کو اوپر بعض کے

دیعنے تناقض پیدا کیا آیات مین کہ یہہ آیت مخالف اوس آیت کے ہے اور وہ
آیت مخالف اوس کے یعنے ایک آیت کو رد کیا دوسرے آیت سے) سوائے
اسکے نہین کہ نازل ہوئی کتاب اللہ کی سچا کرتی ہے بعض اوس کے بعض کو
دیعنے باہم متناقض نہین ہین بلکہ ایک آیت مصدق ہے دوسری کی) پس
مت جھٹلاؤ بعض اوس کے کو بعض سے پس جو جانو تم اوس سے پس کہو اور
جو نہ جانو پس سونپو اوسکی معنی کو طرف اوسکے جاننے والے کے۔ الغرض سارے
اس قصہ کا حاصل اسقدر ہے کہ آیات استوار کے محکم فی المعنی ہین اور آیات
قرب و معیت کے متشابہ ہین مگر یہ نہین بتلایا کہ اسکا سبب کیا ہے حالانکہ قرب
و معیت ذاتی منصوص ہے مگر صرف اوس معیت ذاتی کی کیفیت مجہول ہے
تاہم صفات معیت و احاطت مین وہ اختلاف و تعدد معنون کا واقع نہین ہے
جو لفظ استوار کے معنون مین تھا اب رہا تشابہ مخلوق صفات کے ساتھہ ہمین
تو صفت استوار اور معیت و احاطت کی متساوی ہے کیونکہ انکا اطلاق خالق
و مخلوق ہین مشترک ہے لہذا بمقابلہ صفت معیت و احاطت کے صفت استوار
کا متشابہ ہونا اقوی و ارجح ہے باوجود اسکے وہ متشابہ اور یہہ محکم یہہ ایک عجیب
قسم کا تحکم ہے۔

غیر ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہین کہ یہہ کیونکر جائز ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالی اپنے
ایک مخلوق لوح محفوظ کے ساتھہ رہے اور اپنے ایک دوسرے مخلوق عرش
پر بالذات ٹھہرے جسکا مفہوم بھی معیت ہے تو پھر کیون اپنے مخلوقات کے ساتھہ
اوسکی ذاتی معیت ناجایز ٹھری اور معیت علمی کے لینے کی کیا ضرورت پیش آئی

اگر بعض اپنے مخلوق کے ساتھہ ذاتی معیت سے ذات مطلق و مقدس مین کوئی نقصان لازم نہین آتا ہے تو پھر کون سا وہ نقصان ہے جو دوسرے مخلوق کے ساتھہ کی معیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوح محفوظ و عرش کی ایسی معیت ذاتی ممکن ہے جس سے کوئی نقصان لازم نہ آوے تو پھر اور مخلوق کے ساتھہ ویسی ہی معیت کیون ممکن نہین اگر ذاتی معیت مین کسی نقصان کا احتمال ہے تو پھر وہی بدگمانی علمی معیت کے ساتھہ کیون نہین کیجاتی کیا کسی مخلوق کے ساتھہ معیت ذاتی سے نقصان کی حفاظت تو ضرور ہے اور صفات کی معیت سے اوس نقصان کی صیانت ضرور نہین اور کیا جس طرح ذات حق مطلق و منزہ و بے عیب وہ نقصان ہے اسی طرح صفات حق بھی مطلق و منزہ و بے عیب و نقصان نہین ہین؟ اگر ہر دو کا حکم مطلقیت و نزاہت مین واحد ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ذاتی معیت تو ناجایز ٹھہرے اور علمی جایز اور یہہ بھی ایسی کہ نہین خالی اوس کے علم سے کوئی مکان۔ پس یہہ عموم مکانیت تو مذہب معتزلہ کے مشابہ ہوگی کیونکہ جہان اوسکا علم ہوگا وہین ذات بھی ہوگی اسوجہ سے کہ بغیر ذات کے کسی مکان مین علم کا ہونا محال ہے الغرض یہہ تمام خرابیان اس لئے پیدا ہوگئین کہ خلاف طریقہ سلف کے صرف اپنی قیاسی بنیاد پر آیات متشابہ کے ایک حصہ استوار و فوق کو تو محکم ٹھہرالیا اور اوس سے اوس کے دوسرے حصہ قرب و معیت کو رد کرنا چاہا ہے لہذا اگر حجت پکڑے کوئی بدعتی آیات قرب و معیت کے ساتھہ مخالف قول الہی اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ کے تو کہہ یہہ ہر دو متشابہ ہین لہذا جیسے کہ فوق سے مراد جہت مکانی اور استواء سے مراد استقرار و تحیز کا لینا بدعت ہے

اوسی طرح معیت ذاتی کو معیت علمی سے تعبیر کرنا بھی بدعت ہے جیسے کہ امام شوکانی
کا فتوی اس بارہ مین گذر چکا ہے۔

قال۔ ساری عبارت کو عقاید اہل حدیث مین ذکر کیا ہے اور کہا یہی مذہب ہی
علماء حجاز و شام وغیرہم کا سو جو کوئی مخالفت کرے اس مذہب کی یا طعن کرے
اسمین یا عیب کرے اوس کے قایل کا وہ مخالف مبتدع خارج ہے جماعت سے
زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے انتہی اس سے معلوم ہوا کہ آیات و احادیث
استواء و فوق کے محکمات ہین اور آیات معیت و قرب وغیرہ کے متشابہ اور متشابہ
کو طرف محکم کے پھیرنا چاہئیے نہ رد کرنا محکم کا متشابہ سے۔

اقول۔ آیات و احادیث استواء و فوق کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہو چکا ہے
اولاً یہہ کہ اوسکی معنی مرادی محصور نہین ہے کیونکہ لفظ استواء کا کئی مختلف معنون
پر محتمل ہے لہذا از روے قواعد اصول کے یہہ متشابہ ہے ثانیاً یہہ کہ صفت
استواء کی صفت خلق کے مشابہ ہونے سے بھی متشابہ ہے اگرچہ قرب و معیت
بھی بوجہ ثانی متشابہات سے ہے نہ کہ بمعنی اول یعنے معیت کی معنی مین وہ
احتمال نہین ہے جو استواء کی تعدد معانی کی وجہ سے مراد محتمل ہو گئی ہے بلکہ اس
صفت کا اطلاق حق و خلق مین مشترک ہونے سے معیت کا مفہوم معناً متشابہ
ہو گیا ہے پس اس صورت مین آیات قرب و معیت کو آیات استواء و فوق کے
طرف پھیرنا گویا ایک متشابہ سے دوسرے متشابہ کا رد کرنا ہے مثلاً ہر دو حدیث
ترمذی کے دو حصون سے پہلے حصہ تو ثم اللہ فوق ذلک کا ہے اور دوسرا حصہ
والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ ثم قرا ء

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ہے اور ان ہر دو حصون حدیث
سے پہلے حصہ ثُمَّ اَنَّ اللّٰهَ فَوْقَ ذَالِكَ کو تو محکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ لَهَبَطَ
عَلَى اللّٰهِ کو متشابہ کہکر اللہ علم ذات سے صفت علم مراد لینا اسواسطے صحیح نہوگا کہ ان ہر دو جملون مین
حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام
پر پہلے جملہ مین تو لفظ اللہ کا مدلول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اوسی لفظ اللہ
سے دوسرے جملہ حدیث مین علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو جزو اول حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو
ثانی کو قسم کے ساتھہ متعلق کرنا اور اوسپر آیہ کریمہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ کا استشہاد
فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز مؤول نہین ہے ورنہ لفظ مؤول
پر کبھی آپ قسم نکہاتے اور آیہ کریمہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ سے استشہاد نفرماتے کیونکہ
آیۂ مذکورہ عموم معیت و مطلقیت ذاتی پر دلالت صریحی رکھتی ہے گو صفت معیت
کی متشابہ ہے لہذا کیفیت اوسکی مجہول ہے مگر معیت اللہ کی (جسکا مدلول ذات ہی
محکم ہے پس بعد اسقدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دلو کی متشابہ اور قابل
تاویل ہے ؟ ۔ اور کیا اوسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے ۔ نہین بلکہ بدعت ہی
کیونکہ یہہ تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیر مروی ہے ۔ تو پھر اوسکے مخالف اہل
حدیث کا عقیدہ کیونکر ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی ہے
اوسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کردی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الٰہی کو جسطرح
کہ وہ وارد ہوے ہین بلا کیف اونکی حالت پر رکہہ چھوڑتے ہین مثلاً استوا کی
معنی اپنے دل سے ٹہرنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہین کرتے بلکہ اوس کی اصلی مراد کو

علم اللہ پر حوالہ کرتے ہین چنانچہ یہی طریقہ ہے اہل حق کا اور اسی پر اتفاق ہے جملہ اہل علم کا شرق سے غرب تک پس جو کوئی اسکی مخالفت کرے یعنے آیات استوار اور فوق مین تاویل کرکے قید و تحیز و جہت و مکان کو ثابت کرے وہ مبتدع اور خارج ہے جماعت سے اور زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے کیونکہ اس قسم کی تاویل ثابت نہین ہوئی ہے زمانہ صحابہ وغیرہم مین لہذا بدعت ہے بلکہ طریقہ انکا تفویض تھا اوسکی مراد کو اللہ تعالی پر۔

قال۔ حرب شاگرد امام احمد نے کہا یہی مذہب ہے احمد بن حنبل اور اسحق بن ابراہیم اور عبداللہ بن الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور کا انتہی اور یہی مذہب ہے امام مالک اور ابالحسن اشعری وغیرہ اہل حدیث کا اور یہی مذہب ہے صحابہ و تابعین و تبع تابعین وغیرہم کا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ فوق عرش ہے نہین پوشیدہ اوپر کوئی چیز تمہارے اعمال سے اور کہا اوزاعی نے ہم اور تابعین یہی کہتے تھے کہ اللہ تعالی فوق عرش ہے اور عرش اوسکا فوق سموات ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالی کا فوق عرش پر ہونا حدیث ثم اللہ فوق ذلک سے ثابت ہے اور عرش کا آسمانون کے اوپر ہونا بھی مسلم ہے اور بے شک مذہب صحابہ و تابعین کا یہی تھا کہ وہ بلا تاویل کے قبول کرتے تھے اور ایسا ہی روایت بھی کرتے تھے جسطرح سے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور اوزاعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے اور کبھی کسی نے لفظ فوق کی تاویل و تعبیر جہت کی قید کے ساتھہ نہین کی۔ اور نہ اوس کے لازم متبادر اشارہ حسی کو ثابت کیا اور نہ استوار کی معنی ٹہرنے کے لی۔ اور نہ اوس کے لازم متبادر تحیز مکانی کو ثابت کیا بلکہ فوق و استواء کے لفظون کو اوسی حالت پر رکھا

جس طرح کہ انہون نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زبان مبارک سے
سنا تہا یا اونکو پہونچا تہا پس جو کوئی اس کے سوا اون سے معنی کو پوچہتا تہا تو اوس پر
وہ سختی کرتے تھے اور زجر و توبیخ سے پیش آتے تھے چنانچہ دارمی نے کہا ہے کہ
عبداللہ بن صبیغ نے متشابہ قرآنی کی معنی کو پوچہا تہا امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ
تعالی عنہ اوسکو خوب پٹوایا تھا اور امام مالک بن انس سے کسی نے استواء کی معنی
پوچہی تھی تو السؤال عنہ بدعۃ کہکر اوسکو اپنی مجلس سے نکلوا دیا اسی طرح امام احمد
حنبل نے بھی فوق و استواء کو قبول کرنیکے سوائے کوئی شاخ جہت و تحیز وغیرہ کی اپنے
طرف سے نہین نکالی تھی بلکہ اس امر مین تو آپ کو کمال درجہ کا احتیاط تھا۔

قال۔ اور مقاتل بن حیان نے کہا ہمکو یہہ بات پہونچی ہے کہ وہ قریب ہی ساتھ علم
اپنے کے اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے اور طحاوی نے کہا وہ محیط ہے
ہر چیز کو اور فوق ہے اوس کے انتہی اور قرآن شریف مین جہان ذکر احاطی کا ہے قید
علم آیا ہے وہ محمول ہے مقید پر جس طرح فرمایا ان اللہ قد احاط بکل شیء علما
اور فرع ثابت مین ہے کہ جمہور محدثین اسپر ہین کہ اللہ تعالی ہمیشہ اوپر عرش کے رہتا ہے
عرش اوس سے خالی نہین ہوتا باوجود اس کے نزدیک ہونے اور نزول فرمانے
کے طرف آسمان دنیا کے اور نہین ہوتا عرش اوپر اوس کے اور نہین اترنا اوس کا
مانند اترنے اجسام کے سطح سے طرف زمین کے اس طرح پر کہ چہت اون کے اوپر ہو
بلکہ اللہ تعالی پاک ہے اس سے انتہی۔

اقول۔ اصل کلام امام طحاوی کا یہہ ہے کہ وھو جل وعلی مستغن عن العرش وما دونہ
محیط بکل شیء وفوقہ وقد اعجز عن الاحاطۃ بہ خلقہ الخ یعنے ذات حق جل وعلی

کی مستغنی ہے عرش سے اور ماسوائے اوس کے سے اور احاطہ کی ہوئی ہے ہر شے
کو اور فوق اوس کے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے سے اوس کے خلق اوسکی الخ
اور مولوی محمد الحنفی نے اوسکی شرح مین فرمایا ہے وَاِنَّمَا قَالَ جَلَّ وَ عَلَا مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ
وَمَا دُوْنَهٗ نَفْيًا لِتَوَهُّمِ الْحَاجَةِ اِلَى التَّمَكُّنِ عَلَى الْعَرْشِ وَالتَّحَيُّزِ فِي الْجِهَةِ كَمَا قَالَ الْمُجَسِّمَةُ وَاَرَادَ
بِقَوْلِهٖ وَفَوْقَهٗ اَلْفَوْقِيَّةُ مِنْ حَيْثُ الْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ لَا مِنْ حَيْثُ الْمَكَانِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهُوَ الْقَاهِرُ
فَوْقَ عِبَادِهٖ یعنے نہین کہا مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُوْنَهٗ مگر واسطے نفی کرنے وہم احتیاج تمکن
کے طرف عرش کے اور تحیز کے جہت مین جیسا کہ کہا ہے مجسمیہ نے اور ارادہ کیا ہے
قول فوقہ سے فوقیت از روئے قہر و غلبہ کے نہ باعتبار مکان کے جیسا کہ اللہ تعالے
نے فرمایا ہے اور وہ قاہر ہے اپنے بندون پر پس اس سے ثابت ہوگا کہ امام طحاوی
نے اپنے قول مین احاطت کے ساتھہ علم کی اور فوق کے ساتھہ جہت کی قید نہین
لگائی ہے بلکہ انہون نے (وہ محیط ہے ہر چیز کو) کہنے سے علم مراد نہین لیا کیونکہ
مرجع ضمیر کا ذات ہے اور فوق ہے اوس کے کہنے سے اوسکی ذاتی فوقیت جملہ
اشیاء پر بیان کی گئی ہے کیونکہ لفظ اوس کے کی اضافت ہے طرف ذوات اشیا
کے غرض اس جملہ کے (کہ وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اوسکے) کہنے سے احاطت
سے علم کی قید اور فوقیت سے جہت عرش کی قید کو مطلق کردیا ہے بشرطیکہ طحاوی کے
کلام کے معنی متبادر لئے جاوین و الا تاویل کرنے کی تو بہت گنجائش ہے کہ جس سے
امن کے اس بیان کا اصل ماخذ جو کلام الہی کا یہ قول کہ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ
ہے تاویل سے نہین بچ سکا تو بیچارہ طحاوی کیا اور اوسکا کلام کیا اور مقاتل بن
حیان نے جو یہہ کہا ہے کہ ہمکو پہونچی ہے یہہ بات کہ وہ قریب ہے ساتھہ علم اپنے کے

اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے کالشکے اوس ذات مطلق کے قربت کی تاویل علم کے ساتھہ یا فوقیت کی تاویل جہت کے ساتھہ ہونچنے کا ماخذ بیان تبلادیا جاتا تو بہتر تھا کیونکہ ایک عرصہ سے ہم اس تاویل کے ماخذ کے درپئے و متلاشی ہین یا اگر اس ہونچنے کی یہی بنیاد ہے کہ جہان ذکر احاطت کا بے قید علم کے آیا ہے وہ محمول ہے مقید پر بدلیل آیہ کریمہ اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا کے تو افسوس ہے کہ ہمکو اس کے خلاف یہہ بات پہونچی ہے کہ آیت بالا مین جہان قید علم کے ساتھہ آئی ہے وہان احاطت علمی لیجاوے اور جہان كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا مطلقاً احاطت ذاتی آئی ہے وہان احاطت ذات مطلق کی بلا قید علم کے لیجاوے تاکہ ذات وصفات الہی مین جو عین یکدیگر ہین انفکاک متصور نہو سکے (اسکا تفصیلی جواب آگے گذر چکا)

کتاب فرع ثابت کے قول سے ثابت ہے کہ اللہ تعالی تو ہمیشہ عرش ہی پر رہتا ہے اور عرش کبھی اوس سے خالی نہین ہوتا اور عرش محیط سماوات ہونے سے اللہ تعالی بھی عرش پر بالذات محیط ہوا تو افسوس کہ اوس ذات مطلق کے احاطت ذاتی کی کروی شان ہوگئی اَتَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ احاطت کے مختلف صورتین ہین ایک احاطت کروی جیسے کہ زمین کے اوپر اطراف سے آسمان محیط ہے دوسری شان مماسی جیسے کہ بدن پر چمڑا لپیٹا ہوا ہے تیسری شان حلولی جیسے کہ لوہے کو آگ مین ڈالین تو آگ تمام لوہے کو اندر و باہر سے گھیر لیتی ہے لیکن حق سبحانہ تعالی کی احاطت ان تمام شانون سے منزہ ہے اور اس شان تنزیہی کی احاطت ذاتی اس صورت مین متحقق ہوگی جبکہ ذات مطلق کی اپنے مخلوق سے نہ متصل ہو اور

نہ منفصل نہ درون نہ بیرون جہت و بعد واقع ہو اور نہ اتحاد و حلول بلکہ اس شانکی احاطت اگر کچھہ پائی جاتی ہے تو روح کی ہے اپنے اجزائے بدن پر وَلِلّٰہِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی۔ اگر چشم بینا ہے تو دیکھئے اور دل دانا ہے تو سمجھئے کہ جب حق سبحانہ تعالی کی ذاتی احاطت عرش کے ساتھہ جو وہ بھی ایک مخلوق ہے جائز ہے تو وہی ذاتی احاطت اوسکے دوسری مخلوقات کے ساتھہ کیون ناجائز ٹھہریگی اگر اوسکی وجہ بقول صاحب فرع ثابت کے یہی ہے کہ حق سبحانہ تعالی کی ذات ہمیشہ عرش پر ہے اور کبھی عرش اوس سے خالی نہین رہ سکتا ہے جسکی وجہ سے زیر عرش کے اشیاء کے ساتھہ علمی احاطت کا تعبیر کرنا ناگزیر ہوا ہے تو اسی فرع ثابت کے قول کے موافق اوس ذات مطلق کا فوق عرش رہکر بجانب تحت عرش کے سماء دنیا پر بلا نقل و حرکت کے نزول ممکن ہے تو پہر اوسی شان سے یعنے جس طرح سے کہ احاطت ذاتی اوس ذات مطلق کی عرش کے ساتھہ ہے بحالہ رہکر پہر اوسکی احاطت ذاتی دوسرے مخلوقات کے ساتھہ ہونے مین بھی کوئی قباحت متصور نہ تھی بلکہ اس صورت مین جمیع آیات استواء و احاطت و معیت ذاتی کے ساتھہ بلا تاویل الفاظ و انحراف معنی کے بایکدیگر منطابقت ہو جاتی۔

اور یہہ جو کہا جاتا ہے کہ جمہور محدثین کا یہی مذہب تھا کہ اللہ تعالی ہمیشہ عرش پر ہے اور عرش اوس سے خالی نہین ہوتا الحق حق سبحانہ تعالی کی شان اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ ہے لیکن یہہ قید دوامی ذات کی محض عرش کے ساتھہ کسی ایک نص قرآنی یا دلیل حدیث نبوی سے بھی ثابت نہین ہوئی ہے تو پہر محدثین کا مذہب کیسے۔ اور عرش کا اوس سے خالی نرہنا بیشک صحیح ہے مگر بلا قید عرش کے کیونکہ حدیث صحیح مین وارد ہے

کہ الا کل شیء ما خلا اللہ باطل (متفق علیہ) مگر یہہ خلو مقابل دخول وحلول کے نہین ہے جیسے کہ اوسکی احاطت مثل احاطت کروی کے نہ تھی بلکہ کوئی موجود اوس کے وجود باوجود سے خالی نہین رہسکتا جیسے کہ عرش بھی اوس سے خالی نہین رہتا اور ہر موجود پر اوس کا وجود محیط ہے جیسے کہ وجود عرش پر وہ محیط ہے۔

اگرچہ یہہ قول صاحب فرع ثابت کا صحیح ہے کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالی کا نزول مانند نزول اجسام کے نہین ہے مگر افسوس ہے کہ صاحب رسالہ نجابیۃ کا قول اس کے مخالف ہے یعنے وہ لکھتا ہے کہ نصوص شرعیہ کتاب وسنت کے محمول ہین اپنے ظاہر پر جو اون مین سے سمجہہ مین آوے اوسکا بولنا جایز اور اوسپر اعتقاد لاوے اور جو موہم جسمیت وغیرہ ہو اوسپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے حالانکہ جمہور محدثین کا مذہب صاحب رسالہ فرع ثابت نے یہہ بیان کیا ہے کہ اوسکا نزول مانند نزول اجسام کے نہین ہے جسمین اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف انتقال مکانی متصور ہو سکے مگر یہہ قول مخالف ہے اوس قول صاحب رسالہ نجابیۃ کے جو نزول کے ظاہر یعنی موہم جسمیت کے لینے کو مذہب اہل حدیث کا بیان کیا ہے **کاشکے** مجھے یہہ معلوم ہو جاتا کہ ان دونون پیشوایان اہل ظاہر سے کون حق پر ہے والا اس اہم مسئلہ صفات باری مین یہہ اختلاف اور باہم متناقض دعوی ہون تو پہر اس رطب ویابس کا کوئی کیا جواب دیسکتا ہے۔

قال۔ حافظ ابن القیم نے فرمایا جہمیہ نے اول سب نصوص کو متشابہ ٹھہرایا پہر متشابہ کو محکم پر مسلط کرکے اوسکا رد کیا پہر متشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھہ اون کے باطل پر اور کبھی دفع کیا ساتھہ اوس کے حق کو اور جسکو ذرا سی بھی سوجھ ہے وہ

جانتا ہے کہ نہین کوئی چیز منصوص مین ظاہر تہا اور نہ مبین تما ز روئے دلالت کے
مضمون اون نصوص سے پس جب یہہ متشابہ ٹہرے تو ساری شریعت متشابہ ہوئی
اور کوئی چیز اوسمین محکم نہوئی الی قولہ ہم سوال کرتے ہین اللہ ثابت رکہنے والے دلون
سے کہ ثابت رکہے دل ہمارے اپنے دین پر اور اوس ہدایت و حق پر جس کے ساتھ
پیغمبر کو بہیجا اور نہ پہیرے ہمارے دلون کو بعد ہدایت کرنیکے اِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ۔

اقول۔ حافظ صاحب کا منشا اپنی تقریر کو بیان انہ قریب مجیب پر ختم فرمانے سے
بالضرور شان ونزول آیہ فانی قریب کے مخالف ہوگا کیونکہ حافظ صاحب کی عقیدت مین
تو حق سبحانہ تعالی ساتون آسمانون کے اوپر فوق عرش کے بہت ہی دور ہے مگر
شان ونزول کے روسے تو وہ بہت ہی نزدیک ہے چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہہ پوچہا تہا کہ آیا اللہ تعالی ہم سے نزدیک ہے
جو آہستہ مانگین یا دور ہے جو پکار کر کہین جسکے جواب مین حکم ہوا کہ فانی قریب۔
الحاصل یہہ امر صاف اور ثابت شدہ ہے کہ حق سبحانہ تعالی نے اپنی تنزیہ ایسے
الفاظ سے کی ہے جو محکم فی المعنی ہین کیونکہ محکم مین احتمال دوسری تاویل کا باقی نہین رہتا
مثلاً قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ۔ وَلَا تَاْخُذُهٗ
سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ۔ هُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ۔ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وغیرہ
اسی طرح کے بہتیرے الفاظ منصوص ہین جو حق سبحانہ تعالی کی ذات مطلق سے جسم
وجسمانیات کی تنزیہ مین قطعی الدلالت اور حکم محکم کا رکہتے ہین پس بحکم اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ
هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ کے یہہ آیات محکمہ تنزیہ الہی کے بارہ مین ہین جن کے معنی صاف
اور کہلے ہوے ہین جو اصل قرآن ہین وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ یعنے جن آیتون کے معنی ظاہری

مخالف محکمات معلوم دیتے ہین وہ متشابہات ہین کیونکہ اسمین تنزیہ ذاتی کے
خلاف تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ
مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَاْوِیْلِهٖ پس جنکے دلون مین کجی ہے
وہ پیروی کرتے ہین اوس چیز کی جو امر مشتبہ کا ہوا ہے اور ڈھونڈتے
ہین واسطے فتنہ کے اور واسطے پھیرنے اس معنی متشابہ کو خلاف محکم
کے پس ایسا ہی ہے حال مشبہہ وکرامیہ و مجسمہ کا کہ انہون نے ان
سب نصوص محکمہ تنزیہ الٰہی کو متشابہ ٹھہرایا اور پھر آیات متشابہ کو (جسمین ابتداءً
معانی لوازم جسمی کا وہم پیدا ہوتا تہا) آیات محکمہ (جن سے ذات مطلق
کی ان جملہ لوازمات جسمی سے تنزیہ ہوتی تھی) مسلط کر کے اوسکا رد کیا
پھر متشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت بگڑے ساتھہ اوس کے باطل پر اور کبھی
دفع کیا ساتھہ اوس کے حق کو جبکو ذراسی بھی سوجھ ہے وہ جانتا ہے
کہ نہین کوئی چیز نصوص مین ظاہر تر اور نہ بیّن تر از روئے دلالت کے
مضمون ان نصوص سے پس جب یہہ آیات تنزیہ وتقدیس ذات الٰہی
کے متشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت متشابہ ہو جاویگی (کیونکہ **شریعت**
مبنی ہے تنزیہ ذاتی حق سبحانہ تعالی وتقدس پر) اور کوئی چیز پھر محکم نہ رہیگی
رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ
اَنْتَ الْوَهَّابُ۔

قال فصل نہم اس بیان مین کہ نصوص کتاب وسنت محمول ہین اپنے
ظاہر پر نہ مؤول۔

اقول ۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الجام العوام مین ان الفاظ متشابہ استوا
ید و غیرہ کے نسبت فرمایا ہے کہ یہہ الفاظ جسمیت اور اوس کے عوارض
پر اوسوقت اپنے ظاہری معنی پر دلالت کرتے جب اوسکا اطلاق
ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ اوسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا ہے تو بالبداہت
معلوم ہوا کہ یہان اوس کے ظاہری معنی مراد نہین ہین بلکہ یہان
کوئی دوسری معنی اس طرح کی مراد ہے جو اللہ تعالی کے شان کے قابل
ہوا نتہیٰ ۔

اور کہا امام نووی نے شرح مسلم مین اعتقاد رکھتے ہین ہم تحقیق کہ ظاہر اسکا
مراد نہین ہے اور اوس کے لئے ایسے معنی ہین جو لایق ہے اللہ تعالی
کے لئے ۔

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ مین کہ متفق ہین سلف اور خلف اوپر
تنزیہ اللہ تعالی کے ظاہر معنی متشابہات سے جو محال ہین اللہ پر ۔

اور کہا شیخ ابو المعین نسفی نے پس جانا گیا یہہ امر کہ یہہ آیات پھیری گئین
ہین اپنے ظاہر معنی سے تاکہ نہ ثابت ہو تناقض و تدافع کلام مین حکمت والے
خبر دار کے

اور کہا ہے شیخ کمال الدین بن ابی شریف نے حاشیہ مین اپنے کہ اسواسطے
شرط کیا ہے تنزیہ کی حالت تفویض مین تاکہ آگاہ کرین اتفاق پر سلف
و خلف کے تنزیہ کرنے پر ظاہر لفظ سے اوس حد پر جو سمجھین لوگ بسبب
ہونے حقیقت اوس تعالی شانہ کے مخالف سب حقیقتون کے بس

نہین جایز ہے حمل کرنا صفات حق تعالی کا اوپر اون صفات کے جو سمجھے
جاتے ہین صفات خلق سے اور **قاضی** ثناء اللہ پانی پتی کتاب مالابدمنہ
مین استوا و وجہ و نزول و ید وغیرہ صفات کے بارہ مین لکھتے ہین کہ معنی
ظاہر پر اونکے حمل نکرین اور تاویل کے درپے نہون بلکہ اوس کے معنی
حقیقی کا حوالہ خدا کے علم پر کرین تا غیر حق کو حق نہ سمجھا جاے۔ صفات
و افعال الہی کے ادراک حقیقت مین سواے جہل و حیرت کے انسان کا
کچھہ حصہ نہین ہے بلکہ ملائکہ کو بھی نصیب نہین ہے اور نواب صدیق حسنخان صاحب
نے کتاب حصول المامول مین لکھا ہے کہ ترجمہ دوسرا قسم اصول ہے
جیسا کہ عقاید و اصول دیانات اور صفات باریتعالی کے ہین اور اختلاف
کیا ہے لوگون نے اس باب مین تین مذہب پر پہلا مذہب یہہ ہے کہ
تاویل کو اونمین دخل نہین ہے بلکہ جاری کئے جاوین یہہ صفات اپنے
ظاہر پر یہہ قول مشبہہ کا ہے یعنے یہہ فرقہ باطلہ مشبہہ کا آیات صفات
متشابہ مثل استوی و فوق و نزول وغیرہ کو اوس کے ایسے ظاہر معنی پر جاری
کرتا ہے جو مشابہ صفات مخلوق ہین، دوسرا مذہب یہہ ہے کہ ان
صفات کے لئے تاویل ہے مگر باز رہین گے ہم ایسی تاویل سے جس تاویل
مین اعتقاد تعطیل اور تشبیہ کا ہو یعنے ایسی تاویل نکرین جس سے اوس
صفت ہی کی نفی ہو جاوے یا وہ تاویل صفات مخلوق کی معنی کے ساتھہ
پہنچاوے) ابن برہان نے کہا کہ یہہ مذہب سلف کا ہے مین کہتا ہون
یہہ وہی طریقہ واضحہ ہے یہہ ایسی راہ راست ہے کہ جسمین سلامتی ہے

تاویل کے گڑھوں مین گرجانے سے کیونکہ اسکی تاویل سواے اللہ کے نہین
جانتا ہے کوئی اور بس ہین سلف صالح اوسکی اقتدا کے لئے جو اونکی اقتدا کا
ارادہ رکھتا ہے اور بس ہین وے اوس کی پیشوائی کو جو دوست رکھتا ہے
اوسکی پیروی کو یہہ بات اس تقدیر مین ہے کہ دلیل تاویل سے منع پر وارد
ہو لیکن کیونکر منع نہو حالانکہ دلیل منع پر اوس کے قایم ہے قرآن وحدیث
مین **تیسرا مذہب** وے صفات یعنے متشابہات تاول ہین ابن برہان
نے کہا کہ پہلا مذہب ہے یعنے ان صفات متشابہات کو اونکے ظاہر پر جاری کرنا
ان تینون مذہبون سے باطل ہے اور دوسرے دونون مذہب منقول ہین
صحابہ رضی اللہ عنہم سے اول نقل کیا اس تیسرے مذہب کو علی وابن مسعود
وعباس اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے نے اسکی اصل عبارت عربی کتاب حصول المامول
مین دیکھہ لو اور کہا ہے علامہ یعقوب بنبانی نے خیر الجاری شرح بخاری
مین واما الملاحدة فمذهبهم ما يفيد ظاهر المتشابهات بلا تاويل انتهى یعنے
لیکن ملاحدہ کا مذہب وہی ہے جو فائدہ دیتا ہے ظاہری معنی متشابہات
کی بغیر تاویل کے اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر مین زیر آیہ ثم استوى على العرش
کے لکھا ہے کہ فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جدا ليس هذا موضع بسطها
وانما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والاوزاعي والثوري
والليث بن سعد والشافعي واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وغيرهم ايمة
المسلمين قديما وحديثا وهو امرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا
تعطيل والظاهر المتبادر الى اذهان المشبهين منفي عن الله فان الله لا يشبهه شيء

من خلقه ولیس کمثله شی وهو السمیع البصیر الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر
ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے تشابہ فی المعنی ہین لہذا یہ آیات صفات
اپنے ظاہری معنی پر محمول نہین ہو سکتے۔

قال - شیخ حاج محدث فاخر زایر الہ آبادی ثم المکی نے رسالہ نجاتیہ مین فرمایا
کہ نصوص شرعیہ کتاب وسنت کے محمول ہین اپنے ظاہر پر جو اونمین سے سمجھ
مین آوے اوسکا بولنا جایز او سپر اعتقاد لاوے اور جو موہم جسمیت وغیرہ
اسپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اوس کے لازم متبادر سے بچے
اور مراد خدا ورسول پر چھوڑے اور بولنے سے اون صفتون کے جو شرع
مین وارد ہوے ہین بوہم لازم آنے کسی چیز کے متحاشی نہوا ور ہر لفظ کو جو ان
تون بے کیف بولے۔

اقول - جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالی وتقدس
کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہین ہے اور نہ اوسکی صفت مخلوقی صفت کے
مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم وعوارض جسمی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ
سے ثابت ہے امام حجۃ الاسلام نے الجام مین فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دلمین
گذرے اور تمہارے ذہن مین خطور کرے اور تمہارے عقل مین متصور ہو تو
اللہ تعالی اون سب کا خالق ہے اور خالق اوس سے منزہ اور اوس کی
مشابہت سے پاک ہے انتہی ولنعم ما قال ؎ ای برتر از خیال وقیاس گمان ووہم
وز ہر چہ گفتہ اند وشنیدہ ایم وخواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری
حدیث ینظر والی ربہم کے تحت مین قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فلان جری

الحمل الکلام علی ظاہرہ افضی بہ الی التجسیم یعنے جس نے جاری کیا کلام کو ظاہر
پر اس حدیث کی تو وہ پہونچاتی ہے اوسکو طرف ثابت کرنے جسم کے انتہی پس جسکو
توفیق دی حق نے معرفت حق سبحانہ تعالیٰ کی حاصل ہو وہ کبھی اون الفاظ متشابہ سے
جنکے معنی موہم جسمیت ہیں موافق اون کے ظاہر معنی کے اعتقاد نکریگا
مثلاً استوا کی معنی جو موہم جسمیت ہے وہ یہی ہے کہ حقتعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا
یا ٹھہرنا یا قرار پکڑنا جو مستلزم قید مکانی ہے اگر تم یہہ کہو کہ ٹھہرا تو ضرور ہے
معنی ظاہر جیسے کہ ایک چیز دوسری چیز پر ٹھہرتی ہے مگر اسکا لازمہ متبادر جو
ٹھہرنے کے لیے جگہ کی حاجت ہے اوس سے بچے اور اوسکی مراد کو خدا و
رسول پر چھوڑے مگر افسوس ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ٹھہرنا تو بمعنی ظاہر
مثل جسم کے ٹھہرنے پر تو ایمان لاوین مگر اوس کے ٹھہرنے کے لیے مکان
کی حاجت نہ سمجھین پس اوس کے یہہ معنی ہوے کہ ٹھہرنے کے لیے مکان
کی حاجت نہین ہے تو معلوم ہوا کہ ٹھہرنیکے لفظ کے جو معنی ظاہر کہ متبادر تھی وہ
در اصل ٹھہرنا ہی نہین ہے تو پھر معنی ظاہر کے لینے کا مفہوم بھی غلط ٹھہرا کیونکہ
معنی ظاہر کے اپنے لازم متبادر کے ساتھہ پائی جاتی ہے یعنی جسم کے ٹھہرنیکے
لیے جاے کا ہونا لازمی ہے درحالیکہ ان الفاظ متشابہ سے اوس ذات مقدس
کے نسبت ظاہری معنی موہم جسمیت کے ہوان لینے پر جسارت کرین تو پھر
اوسکی مراد کو خدا اور رسول پر چھوڑنے کی ضرورت ہی کیا باقی رہی بجاے
اس کے کہ اوسکی مراد کو موہم جسمیت کے لین اگر سرے سے ہی اوسکی مراد
کو بلا کسی طرح کی تاویل و تصرف کے تفویض علم الٰہی کرتے تو کیا عقیدہ بگڑ جاتا

اور ایمان چلا جاتا ہے
مین خیال کرتا ہون کہ جسمیت کی ظاہری معنی لینے کے بعد اوس کے لازم متبادر سے بچنے کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اپنے دل سے صرف دوسرے کے دل کا سمجھانا اور عقلی و نقلی اعتراضات سے اپنے آپکو بچانا ہے کیونکہ ذات حق جل و علی کے نسبت اس سے قبل فصل پنجم کی چوتھی حدیث کے ضمن مین تعیین جہت کو اور فصل ۶ قول ۱۷ کے ضمن مین جسم کے لازم متبادر کو جو جہت و تحیز ہے ثابت کر چکے ہین و فصل یازدہم مین اشارہ کرنا طرف خدا کے حسًا جائز سمجھا ہے تو پھر اب جسم کے لازم متبادر سے بچنے کا موقع ہی کہان باقی رہا کیونکہ تعیین جہت کا لازمہ متبادر اشارہ حسی ہے اور اشارہ حسی خاصہ جسمی ہے اور جسم کا لازمۂ متبادر تحیز و مکان ہے اور یہہ سب لوازم حق سبحانہٗ تعالی و تقدس کے شان مین ثابت ہو گئے تو پھر اب اوسکی مراد کو خدا اور رسول پر چھوڑنا چہ معنی دارد؟ اور باوجود ثبوت تعیین جہت و تحیز و مکان و اشارہ حسی و غیرہ لوازم جسمی کے پھر اوس کے ساتھہ یہہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ ہر لفظ کو جون کا تون بے کیف بولے جبکہ تمام کیفیت جسمی ثابت ہی کر ڈالی تو پھر بے کیف کا مفہوم کیا خاک باقی رہا شاید اس بے کیف کی معنی ظاہری بھی کچھہ اور ہی ہو گی۔
امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ الجام العوام مین فرماتے ہین کہ قطعًا و یقینًا تحقیق کر لینا چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مراد ان حدیثون مین جسم نہین ہے کیونکہ وہ عضو ہے جو گوشت اور ہڈی اور خون سے مرکب ہی

کیونکہ یہہ اللہ تعالی پر محال ہے اور وہ جسم سے مقدس ہے اگر اوس کے ذہن مین یہہ خطرہ پیدا ہو کہ اللہ جسم ہے تو وہ بت کی عبادت کرتا ہے کیونکہ جو جسم ہے وہ مخلوق ہے اور عبادت مخلوق کی کفر ہے اور بت کی عبادت اس وجہ سے کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے پس جو جسم کی عبادت کرے باجماع امت خلف و سلف کے وہ کافر ہے خواہ وہ جسم کثیف ہو جیسے کہ سخت و درشت پہاڑ ہین یا لطیف ہو جیسے کہ ہوا اور پانی ہے خواہ وہ تاریک ہو جیسے زمین ہے یا وہ روشن ہو جیسے کہ آفتاب و مہتاب و ستارے ہین یا جسم شفاف ہو جسمین رنگ نہو نہ جیسے ہوا ہے یا بڑی ہو جیسے عرش و کرسی ہے یا چھوٹی ہو جیسے ذرہ و ہبا منثورہ ہے یا جماد ہو جیسے پتہر یا حیوان ہو جیسے انسان ہے کیونکہ جسم بت ہی اگرچہ وہ اجسام حسین د بڑے ہون اور صاف و درشت و باقی ہون کیونکہ یہہ چیزین بت کے ہونے سے اوسے نہین نکالتے ہین اور جس نے جسمیت کی نفی اوس سے اور اوس کے ہاتھہ اور انگلیون سے کی تو اوس نے عضو ہونیکی نفی کی اور حق سبحانہ تعالی اون چیزون سے پاک ہے جو حدوث کو لازم کرتے ہین اب اوسکے بعد اوسکو عقیدت رکھنی چاہیئے کہ اوس سے ایسی معنی مراد ہین جو جسم نہین ہین اور نہ جسم مین عارض ہین اور وہ معنی اوس کے جلال و کبریائی کے صفت سے مناسب ہین اگر یہہ اوس معنی کو نہین سمجھتا ہے اور اوس کے کنہہ حقیقت کو نہین پہنچتا ہے تو اوسپر ہرگز اسباب مین تکلیف نہین ہے کیونکہ اوسکی تاویل کو جاننا اور اوسکی معنی کو پہچاننا اوسپر واجب نہین ہے بلکہ اوسپر بھی واجب ہے کہ اوسمین خوص و فکر نکرے۔

قال - اور یہہ بات بعضے مسئلون مین ہر ایک فرقے نے اختیار کی ہے جس طرح
اشاعرہ وغیرہ نے مسئلہ رویت خدا وغیرہ امور متعلقہ آخرت مین راہ تاویل کی
بند کی ہے اور وہ بے کیف جو کچھہ وارد ہوا ہے اوسکو قبول کرلیا ہے اور
معتزلہ نفی جہات کی نہین کرتے اور اس صورت مین موافق اونکے قاعدہ کے
جسمیت لازم آتی ہے پس ضرور ہوا کہ ساتھہ سلب کیفیت کے قایل ہوکر ایمان
لاوین اسی طرح اہل حدیث جو پیشواے اہل سنت ہین ہر مقدمہ مین یہی اعتقاد
رکھتے ہین اور جو وارد ہوا ہے اوس پر ایمان لاتے ہین اور جو نظر عوام مین
اوس سے لازم آتا ہے اوسپر نظر نہین کرتے پس لازم ہے تمکو پیروی کرنا
اونکی کہ یہہ اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہین

اقول امام سیوطی علیہ الرحمۃ جو خود محدث بھی ہین اتقان مین فرماتے ہین کہ
جمہور اہل سنت کہ سلف و اہل حدیث اسپر متفق ہین کہ صفات الہی پر ایمان
لاوین اور معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین فقط پس بموجب اس عقیدۂ صحیحہ کے
ایمان اجمالی اس طرح ممکن ہے کہ صرف تصدیق کرین استواء و فوق کی مطلقاً
نہ بمعنی ظاہری جسمین جسمیت لازم آتی ہے یا قید مکانی جہت کی ثابت ہوتی ہی
اسی طرح اشاعرہ نے بلکہ جملہ اہل سنت نے جسمین اہل حدیث بھی ہین رویت
و دیگر صفات الہی پر بھی ایمان لایا ہے مگر اوسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کیا ہی
جس طرح سیوطی علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے۔

یہہ خوب یاد رہے کہ یہان الہ آبادی شیخ صاحب نے مسئلہ رویت کے اشاعرہ کے
بلاتاویل قایل ہونیکا جو ذکر فرمایا ہے اوس سے ثبوت جہت لازم نہین آتا۔

اشاعرہ ہی کی تخصیص کیا ہے بلکہ جملہ اہل سنت وجماعت بھی باوجود ثبوت رویت
کے اوس ذات مطلق سے جہت کی نفی کرتے ہین چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی
مالابد منہ مین فرماتے ہین کہ مسلمانان حق تعالی را در بہشت بے پردہ بینند
بے جہت و بے کیف و بے مثال اور امام حجۃ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
کتاب العقاید مین اوسکی یون مختصر تقریر عقلی فرماتے ہین کہ جب یہہ درست ہے
کہ اللہ تعالی کسی طرف مین تو نہین ہے مگر اوسکا علم ہے تو یہہ بھی درست
ہو سکتا ہے کہ وہ کسی طرف مین نہو اور اوس کی رویت ہو اور پہر جب یہہ
درست ہے کہ اللہ تعالی خلق کو دیکھتا ہے اور اوس کے مقابل نہین تو
یہہ بھی درست ہوگا کہ خلق اوسکو دیکھے اور مقابل نہو - اور جس طرح صورت
وکیفیت کے سوا اوسکا جاننا ممکن ہے اسی طرح صورت وکیفیت کے سوائے
اوسکا دیکھنا بھی ممکن ہے کیونکہ دیکھنا بھی علم وکشف ہے صرف اتنا فرق ہی کہ دیکھنا
علم کے نسبت زیادہ کامل وواضح ہے -

ہان البتہ وہ لوگ جو صفات متشابہ کی ایسی معنی ظاہری مراد لیتے ہین جسمین جسمیت
لازم آتی ہے رویت الہی کی بھی انہین معنون مین سمجہکر تصدیق کی ہے جیسے
امام فخر الدین رازی فرماتے ہین کہ وَاَمَّا الْكَرَّامِيَّةُ وَالْمُجَسِّمَةُ فَهُمْ اِنَّمَا
يُسَلِّمُوْنَ جَوَازَ رُؤْيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاِعْتِقَادِهِمْ اَنَّهٗ جِسْمٌ وَفِي الْمَكَانِ
یعنے کرامیہ مجسمیہ نے رویت الہی کو اس سبب سے جایز تسلیم کیا ہی کہ وہ اعتقاد رکھتے ہین کہ خدا جسم ہے
اور مکانین ہے تعالی اللہ عما یشرکون - پس جیسے کرامیہ ومجسمیہ نے حق سبحانہ تعالی کی روایت کو
بسبب اوس کے تحیز وتعین جہت کے تسلیم کیا ہی اور اوسیطرح معتزلہ نے حق تعالی کی رویت بہ نسبت اوسکے

تقید و تحیز و جہت کے انکار کیا ہے کیونکہ اونکے گمان مین رویت کے لئے
تحیز و مکان و تعئین جہت کی حاجت ہے اور ذات مطلق کی تحیز مکان و تعئین
جہت سے منزہ ہے لہذا رویت الٰہی بھی محال ہوئی مگر افسوس کہ ان دونون
فریق نے قیاس غایب کا شاہد پر کیا ہے یعنے آخرت کی اس رویت الٰہی کو
مثل دنیا کے رویت جسمانی کے سمجھا ہے لہذا جس نے ذات مطلق کے
نسبت لوازم جسمی کو جایز سمجھا اوس نے رویت الٰہی کو بھی تسلیم کیا اور جس نے
اوس ذات مطلق کے نسبت ان لوازمات جسمی کو محال سمجھا اوس نے
اوس رویت الٰہی کا بھی انکار کیا حالانکہ انہون نے یہہ نہین سمجھا کہ حق سبحانہ تعالیٰ
و تقدس کی رویت آخرت کے لئے جسم و تحیز و مکان و جہت و غیرہ لوازم کی
ضرورت نہین ہے جیسا کہ اس دنیا کی بصیرت کے لئے ان لوازم جسمیت
کی حاجت نہین ہے پس جبکہ یہان کی بصیرت وہان حکم بصارت کا لیگی تو
اوس ذات مطلق کی رویت بھی بلا تحیز و مکان و جہت و غیرہ لوازم جسمی کے
ہوگی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قال ۔ فریاد ہاتھ اون لوگون سے جو اعتقاد لانے کو ساتھ اوس چیز کے
جو وارد ہوئی ہے قرآن و حدیث مین کفر جانتے ہین بوہم جسمیت اور مکان کے
اور خدا سے نہین ڈرتے کیونکہ جو کوئی ایمان اوس کے ظاہر پر لایا ہی اوس نے
اپنے طرف سے کچھہ ایجاد نہین کیا اگر اوسکو آخرت مین بگڑین تو سوائے
آخرت مین بگڑین تو سوائے ظلم کے اور کیا ہوگا اور قول اللہ تعالیٰ کا
اِنَّ اللّٰہَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ اس سے انکار کرتا ہے۔

اقول بے شک جو چیز کہ قرآن و حدیث مین وارد ہو چکی ہے اوسپر اعتقاد
لانے کو کفر جاننا خود کفر ہے بلکہ اوسپر ایمان لانا عین ایمان ہے البتہ اون
صفات متشابہ کی جن کے دلون مین کجی ہے ایسے معنی سے تاویل کرنا جو لازمہ
جسمی ہین اور اوس سے جو نظر عوام مین لازم آتا ہے اوس پر نظر نکر کے لوگون کو
فتنہ مین ڈالنا منجر بکفر ہے پس ایک شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً استوا
علی العرش کی معنی ظاہر یہہ کرے کہ اللہ تعالی بالذات تخت کے اوپر بیٹھا ہی
یا ٹھہرا ہے اور ثُمَّ اللّٰهُ فَوْقَ ذٰلِكَ کی یہہ مراد متبادر لے کہ اللہ تعالی اپنی ذات
سے عرش پر بجہت فوق ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت جہت و تحیز تقید
لازم آوے مگر یہہ کہے کہ مین نے اپنے طرف سے یہہ معنی استوار اور فوق
کی نہین کئے ہین بلکہ لغت عرب مین سے صاف و ظاہر معنی یہی آئے ہین
باوجود اس کے اگر ان معنون کے وجہ سے آخرت مین مجھے پکڑے تو ظلم ہوگا
اسکا جواب خود نواب صدیق حسن خان صاحب کے جواب سے بھی یون ملتا ہی
کہ وہ فرماتے ہین و متکلمین بر ایشان رد کردہ اند باآنکہ این معارف عقلیہ است
حاجت بسوے تعلیم نبوی ندارد و ہر کہ در ان نظر نکردہ جنایت از جانب تقصیر او
پس شما خود بر نفس خویش بہجر علم معقول جنایت کردہ اید و اگر این علم را می شناختید
بسوے این مذہب نمی رفتید زیرا کہ مستلزم امر ناجائز بر خدا و بر شارع است انتہی
یعنے متکلمین نے اس مذہب والون کو رد کیا ہے بدین طور کہ یہہ معارف عقلیہ ہین
تعلیم نبوی کی حاجت نہین رکھتے ہین اور جس نے ان معارف عقلیہ کے
طرف نظر نکی تو تقصیر اوسی کے جانب سے ہے پس تم نے خود اپنی جان

اس علم معقول کے چھوڑنے سے گناہ کیا ہے اگر تم اس علم کو (یعنے تقدیس وتنزیہ الہی کے علم کو جو عقلا مسلم ہے) جانتے تو طرف اس مذہب کے (جوہ مشبہہ ہین) نہین جاتے کیونکہ یہہ مذہب لازم کرنے والا ہے امر ناجایز کو (یعنے صفات مخلوق ولوازم جسمی کو) خدا پر اور اوس کے رسول کے حکم پر یعنے آیات واحادیث صفات متشابہات کی ظاہر معنی کا لینا شارع کے طرف امر ناجایز کی نسبت کرنا ہے فقط

اور دوسرا شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا کی معنی ظاہر یہہ کرے کہ اللہ تعالی اپنی ذات سے ہر چیز پر حاضر ہے اور ہر چیز پر محیط ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ یعنے وہ بالذات ہر ہر مکان مین ہر ایک کے ساتھہ ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت عموم جہت ومکان ثابت ہو مگر یہہ کہے کہ مین نے اپنے طرف سے یہہ معنی احاطت وعموم مکان ومعیت ذاتی کی نہین کئے ہین بلکہ لغت عرب کے روسے سب سے ظاہر معنی یہی آئے ہین باوصف اسکے اگر مین ان معنون کے وجہ سے آخرت مین پکڑا جاؤن تو سوائے ظلم کے اور کیا ہوگا۔

جواب ان ہر دو شخصون کا اہل حق کے طرف سے جو صراط مستقیم پر ہین یہہ ہے کہ قرآن مجید یا حدیث شریف مین تو صرف الفاظ استوا اور فوق یا احاطت ومعیت کے آئے تھے بس تمکو چاہیئے تہا کہ جس طرح قرآن مین یہہ الفاظ وارد ہوچکے ہین اوسپر ایمان لاتے اور اونکو اپنے حال پر رکھہ چھوڑتے اور اپنے طرف سے اوسمین شاخین نہ نکالتے اور معنی نکرتے اور معنی بھی

ایسے جس سے عوام کو لوازم جسمی کا دہوکا ہو بہلا تم نے استوار کی معنی ٹہر نیکے کر کے عرش کو حقتعالی کا ٹہکانہ کیسے بنایا اور فوق سے جہت کہان سے نکالا اور قرب و معیت سے ہر شئے کو اوسکا مکان کس بناپر ثابت کیا کیونکہ استواء و فوق و معیت کے یہہ معنی تو قرآن مین نہین آئے تھے اور نہ آن حضرت صلی اللہ علیہ و الہ وسلم نے اون لفظون کی تفسیر ان معنون سے فرمائی تھی اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اوسکی تاویل کی تھی بلکہ قرون ثلاثہ تک تو اس تاویل کا دروازہ بند رہاتہا تو پہر تم نے کیون کہولا اور کس واسطے تم نے اوس کے ایسے معنی کئے۔ اگر تم یہہ کہو کہ اسکی حاجت بعد کو پیدا ہو گئی تھی لہذا از روئے لغت کے جو اوس کے معنی ظاہر سمجہے گئے وہی ہم نے کیا تو تم سے پوچہا جاویگا کہ کیا لغت عرب مین استواء کے صرف ایک دو معنی بیٹہنے و ٹہرنے کے ہی آئے تھے اور لفظ فوق سے کیا جہت مکانی کے سوائے فوقیت رتبی کا دوسرا احتمال نہ تہا اور معیت سے کیا حلول و اتحاد ہی پایا جاتا تھا باوجود اس کے پہر کیا وجہ ہے کہ اپنی راے سے ان صفات متشابہ کی معنی لغوی خالق اجسام کے حق مین صرف لوازم جسمی کے لئے گئے۔ جس سے اوس ذات مطلق و منزہ و مقدس کے نسبت جہت و تقید و تحیز و مکان ثابت کیا ہو اور جس سے اکثر عوام کو جسمیت کا وہم پیدا ہو گیا اور مکانیت کا گمان کر لیا گیا تمکو یہہ معلوم نہ تہا کہ اوس کی ذات مطلق مکان و تحیز و تقید و جہت سے منزہ ہے؟ کیا تم نے یہہ نہ جانا تہا کہ خالق اجسام کا جمیع لوازم جسمی سے مقدس ہے؟ کیا لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ کو نہ سنا تہا؟ اور کیا سورۂ اخلاص کو نہ پڑہا تہا؟ اور کیا

اوس کی تنزیہ و تقدیس پر ایمان نہ لایا تھا پہر کیا وجہ تھی کہ جن لغوی معنون مین
اوصاف و لوازم جسمی نہین پائے جاتے تھے یا بے کم و بے کیف تھے اونکو
چھوڑکر خالق اجسام کے نسبت خلاف شان و جلال کبریائی کے مخصوص
ایسے لغوی معنی لئے گئے جو لوازم جسمی تھے جکے سبب سے خود تباہ تو تھے
ہی دوسرے عوام جاہلون کو بھی گمراہ کئے تو بس بحکم اِنَّ اللّٰہَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ
یہہ لوگ آخرت مین اس لئے پکڑے جاوینگے کہ انہون نے اپنی راے سے
قرآن کے معنی کئے وہ بھی ایسے معنی جو منافی تنزیہ الٰہی تھے اور نیز بعض
آیات قرآنی کی تاویل سے بعض نصوص قرانیہ کا انکار لازم آیا اور سب سے
بڑی تباہی یہہ ہوئی کہ عام لوگ اونکے پیروی مین گمراہ ہوگئے جسکی پاداش
مین آخرت کی سزا ظلم نہوگی کیونکہ حق سبحانہ تعالی کے نسبت لوازم جسمی کا گمان
خود بے محل تہا اور وَضْعُ الشَّیْءِ عَلٰی غَیْرِ مَحَلِّہٖ خود ظلم ہے علی الخصوص اوسکی
شان عظیم مین یہہ ظلم عظیم ہے جسکو شرک بھی کہتے ہین۔

قال ۔ اپنی عقلون فاسد سے عقاید مقرر کرنا اور اوس کے مادر اکو کفر جاننا اگرچہ
ظاہر قران و حدیث مین اسی طرح ہو حقیقت مین خطا پکڑنا ہے قرآن و حدیث
کی حقتعالی نے قرآن کو واسطے بیان کے بہیجا اور رسول خدا کے فصیح تر مردم
ہین کس طرح ظاہر مین ایسے لفظ بولسکتے جنکا اعتقاد کرنا کفر ہے یہہ جرءت
اوس جماعت سے ہوئی جنکا چھوٹا جوان اور جوان بوڑہا ہوگیا اور عادت کہ
ایک طبیعت دوسری ہے اوس سے جاہلی بے تحقیق حقیقت حال کے اندہے
بہرے کسے طرح طرف رہ قبول اوس کے دوڑے اور حاصل اپنے ایمان کا

برباد دیا خبردار اونکی تقلید نہ کرنا اگرچہ لوگون کی نظرون مین بڑے عالم اور شیخ مشائخ کہلاتے ہون قسم خدا کی خدا عادل ہے جو کوئی موافق ظاہر قول خدا کے ایمان لایا ہے خدا اوس سے ناخوش نہ ہوگا اور عدل اوسکا ظلم نہین چاہتا۔

اقول یہہ ایک طرفہ تقریر ہے آیات استوار وغیرہ بعض صفات متشابہ کی معنی ظاہری کے لینے کے نسبت جو یہہ معنی ظاہری رد کرنیوالی ہے بعض دوسرے آیات متشابہات کے معنی ظاہری کے مثلاً آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری سے حق سبحانہ تعالی کے ذات مطلق کا حصر بجہت فوق عرش پر ہوگیا تو ماسوا عرش کا اوس ذات مطلق سے خالی رہا۔ حالانکہ آیات معیت و احاطت کا مفہوم ظاہری مخالف ہے آیات استوار و فوق کے کیونکہ ان آیات کے متبادر معنون سے عموم معیت ذاتی متحقق ہوتی ہے تو پہلا مفہوم ظاہری حصر ذات کا فوق عرش کے باطل ٹہرا تو اوس کے یہہ معنی ہوے کہ ایک آیت متشابہ سے دوسری آیت متشابہ کی تردید کی گئی پس یہی عادت ہے اون لوگون کی جنکے دلون مین کجی ہے فاھذا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ اَلْمِرَاءُ فِی الْقُرْاٰنِ کُفْرٌ (رواہ ابوداود واحمد) یعنے جھگڑنا بیچ قرآن کے کفر ہے کیونکہ بعض آیات سے بعض آیات کی تردید و تکذیب لازم آتا ہی اور انکار و تکذیب نصوص قرانیہ کی کفر ہے۔

درحالیکہ ایک فریق آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری کے لینے پر زور دیتا ہے اور تاویل کرنے سے روکتا ہے تو دوسرے آیات عموم معیت و احاطت ذاتی کے نسبت بھی یہی کہا جا سکتا ہے تو وہ تمام عبارت متن کی جسکو ابھی ہم

اوپر نقل کر آئے ہین اونہین کے مخالف ہمارے طرف سے دلیل مشہور
بنکر نہایت عمدگی کے ساتھ جیسا ان ہو جاوے گی اگر کوئی ایک لمحہ کے لئے
تعصب و نفسانیت سے یکسو ہو کر دیکھے تو بلا تأمل مان لیگا کہ بے شک کوئی شبہ
خدا کا دل ہے تا ظاہر قول الہی پر ایمان لانے سے وہ بکرا نجاوے گا بلکہ وہ اس
وجہ سے بکڑا جاویگا کہ اوس نے ان اقوال الہی کے ایسے معنی اتبعیر کئے
جس سے دوسرے اقوال الہی کا بطلان لازم آیا جسکی وجہ سے یہہ شخص
نومن ببعض و نکفر ببعض ۲ع ۱ کا مصداق ہوا لہذا یہہ مورد ہتاب فہرا
الا انهم لا نجعلنا منہم ـ

قول ـ منجملہ اون الفاظ کے جسکو سلف صالحین نے ظاہر پر جاری کیا ہے بلا تمثیل
و تشبیہہ و بلا تاویل و تعطیل و بلا تکیف لفظ ید و یدین و کف اور اصبع اور شمال
اور قدم اور سنبل اور وجہ اور نفس اور عین اور نزول اور اتیان اور مجی اور
کلام اور قول اور ساق اور عقو اور جنب اور فوق اور استوا ہے کہ قرآن
و حدیث مین اطلاق اونکا حق مین خدا تعالی کے آیا ہے اور یہہ الفاظ معنی
محکم ہین اور بولنا اونکا عربی اور فارسی اور اردو وغیرہ لغات مین حسب ترجمہ
لغت نزدیک حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنبلیہ کے بالاتفاق درست اور کیفیت
اونکی متشابہ اور تاویل کرنا انکا نادرست جس طرح کتب عقاید تراجم قرآن پاک
سے ظاہر ہے ـ

اقول ـ البتہ سلف صالحین نے صفات الہی کے باب مین اون الفاظ
متشابہ کو اپنی حالت پر رکھا یعنے اگر کہا تو وہی لفظ بولا جو قرآن مین آیا تھا اور

اوس کی معنی مرادی کو علم الٰہی پر تفویض کیا اپنی طرف سے کچھہ نہ کیا بلکہ اوس پوچھنے والے پر زجر و توبیخ کی۔

ہم بار بار دریافت کر چکے ہین کہ کوئی تو ہمکو یہہ بتلا دے کہ سلف صالح سے کس نے استویٰ علی العرش کی ظاہری معنی تخت پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے کئے تھے آخر عربی زبان مین ان ظاہری معنون مین اور بھی الفاظ مثلاً جلوس و قیام و استقرار وغیرہ کے موجود تھے تو پھر کیا وجہ ہے کہ انہون نے اوسکی تفسیر دوسرے لفظون سے نہین کی جو استوار کے ظاہری معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے وغیرہ پر دلالت کرے یا فوق سے جہت ثابت ہووے اور نہ یہہ کوئی ثابت کر سکتا ہے کہ سلف صالحین نے استوار و فوق وغیرہ صفات متشابہ کے معنی دوسرے کسی زبان مین کئے ہون بلکہ چارون امامون نے بھی تو اوسکی معنی کو دوسری زبان مین یا زبان عربی مین بھی دوسرے الفاظ مین جو قایم مقام بیٹھنے یا ٹھہرنے وغیرہ کے ہون نہین کئے بلکہ کہا تو اسیقدر کہ استوار و فوق حق ہے اور وہ بے کیف ہے اوسکی معنی سے سوال کرنا بدعت ہے تو پھر اسبات سے صراحت کی کوئی ضرورت نہین کہ اونکی معنی مین اسقدر شاخین نکالکر تصرف کرنا اور اوس کے مفہوم کو حق سبحانہ تعالیٰ تقدس کے شان مین لوازم جسمی کے ساتھہ متشابہ کر دینا کیونکر بدعت و ضلالت نہین ہو سکتا۔

فصل اول کے ضمن مین تو یہہ کہا گیا تھا کہ یہہ آیات لفظاً محکم ہین اور اب یہان یہہ دعوی ہے کہ یہہ آیات معناً محکم ہین ہمنے تو وہان لفظاً محکم کی مراد تو یہی سمجھی تھی کہ لفظ استوار کا لغتاً منصوص ہے والا باعتبار احتمال معانی مختلفہ کے

لفظ استوا کا محکم فی المعنی تو ہو نہین سکتا باوصف اس کے اب اوسی متشابہ لفظ کو جو معناً محکم کیا گیا ہے اوس کے معنی ہمکو نہین معلوم کہ قرآن سے لفظ استوا یا فوق کے کونسے معنی منصوص ہین جبکہ معناً محکم کے معنی بلا تاویل کے ہماری سمجھہ مین نہین آسکتے تو پھر اوسکو محکم فی المعنی کیونکر سمجھا جاوے گا۔ پس کیا خوب اسبارہ مین فرمایا ہے امام نودی نے کہ نَعْتَقِدُ اَنَّ ظَاهِرَهَا غَيْرُ مُرَادٍ وَاَنَّ لَهَا مَعْنًى يَلِيقُ بِاللهِ تَعَالىٰ یعنے اعتقاد رکھتے ہین ہم کہ اسکا ظاہر معنی مراد نہین ہے اور اسکے لئے ایسے معنی ہین جو لایق ہین اللہ تعالی کیلئے غیر بیان اون تمام متشابہ صفات کو حق سبحانہ تعالی و تقدس کی شان بزرگ پر متفرق اوقات پر مختلف قرینون کے ساتھہ سامعین کے اعتماد پر بولے گئے تھے اون تمام کو مسلسل ایک جگہہ بلا قرینہ جمع کر کے اوس ذات مطلق کو ایک مجسم صورت مین مقید کر کے بتلائی گئی ہے اور آگے چلکر عقاید کے ضمن مین بعض اور صفات مکر و غضب و غصہ وغیرہ کو بھی ثابت کر کے اوس مجسم صورت کو حیوان سیرت بھی بنایا گیا ہے۔ نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ هٰذِهِ الْعَقِيدَةِ الْفَاسِدَةِ وَظَنِّ الْكَاسِدَةِ۔

امام غزالی الجام العوام مین فرماتے ہین کہ توفیق الٰہی سے نہایت دور ہے وہ شخص جس نے خاص انہین احادیث کو جنمین ایسے الفاظ متشابہ ہین جمع کرے کیونکہ یہہ متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے مختلف اوقات مین ایک دوسرے سے بہت زمانہ کے فصل و بعد سے صادر ہوئے تھے اور یہہ مختلف قرینون پر سامعین کے فہم کے اعتماد پر سرزد ہوے تھے

کہ وہ صحیح معنون کو سمجہہ لینگے - انتہی -
سابق اس بات کو ہم ثابت کر چکے ہین کہ ان الفاظ کی تفسیر دوسرے زبانمین
ایسے ہی لفظ سے جائز ہے جو قایم مقام اوس عربی لفظ کے ہو - مثلاً اگر تمہارے
اس اصول کے موافق لِفُلَانٍ اِصْبَعٌ عِنْدَ فُلَانٍ کے الفاظ ظاہر کا ترجمہ
کیا جاویگا تو یہی ہوگا کہ فلان کے واسطے انگلی فلان کے نزدیک ہے حالانکہ
عرب مین بطور استعارہ کے اصبع کے معنی نعمت کے آئے ہین لیکن اردو
مین انگلی کے لفظ سے نعمت کا استعارہ جاری نہین ہے تو پہر تمہارا ظاہری
ترجمہ اردو مین جو کیا گیا تہا بالکل غلط ہوگیا تو پہر وہ دعوی بہی صحیح نرہا جو معنی
ظاہر لغت کے دوسری زبان مین ترجمہ کرنے کو درست کہا تہا البتہ ان الفاظ
عربی کا دوسرے زبان مین ایسے ہی الفاظ کے ساتہہ ترجمہ کرنا درست ہی
جو اشعار معنی و مفہوم مین قایم مقام عربی کا ہو پس جنہون نے اس کے خلاف
کیا بادیگر ترجمون مین اختلاف کثیر ڈالدیا جس سے اصل مفہوم ایک دوسری
صورت مین مبدل ہوگیا خدا اس آفت سے ہمکو بچاوے اللہم آمین

قال - ترمذی مین لکہا ہے جہمیہ نے انکار کیا ان روایات کا اور کہا کہ یہہ تشبیہ ہے
حالانکہ خدا نے کئی جگہ قرآن مین ذکر ید اور سمع اور بصر کا کیا ہے اس تاویل
کی جہمیہ نے ان آیات کی تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے اور کہا ہے کہ نہین
پیدا کیا خدا نے آدم اپنے ہاتہہ سے بلکہ ید بمعنی قوت کے ہے اسحق بن
ابراہیم نے کہا تشبیہ جب ہے کہ یون کہے ہاتہہ مانند ہاتہہ کے اور سننا
مانند سننے کے ہو اور جبکہ کہا ہاتہہ اور سننا اور دیکہنا اور نہ کہا کیف اور نہ کہا

سننا مانند سُننے کے تو یہہ تشبیہہ نہوئی۔

اقول - جن لوگون نے انکار کیا ہے اون صفات متشابہ کا جو قرآن مین آ چکے ہین مثلاً ید و سمع و بصر وغیرہ کا تو بے شک بُرا کیا۔ یا جنہون نے سمع و بصر سے علم مراد لیا تو گویا تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے کیونکہ سمع و بصر اوسکو ثابت ہے مگر سماعت کے ساتھہ کان اور بصارت کے ساتھہ آنکھہ کا ثبوت کفر ہے کیونکہ یہہ جسم ہے اب رہا یہہ امر کہ ید کا لفظ تو منصوص ہے مگر یہہ دیکھنا چاہئے کہ زبان عرب مین اوسکا استعمال کئے معنون پر ہوا ہے اور اون دونون سے کونسی معنی لوازم جسمی سے منزہ ہین۔ اگرچہ لغتاً ید اوس عضو کا نام ہے جو گوشت اور ہڈی اور پنجہ اور اونگلیون وغیرہ سے مرکب ہے مگر اس معنی سے ید کا اطلاق حق سبحانہ تعالی کے نسبت محال ہے کیونکہ یہہ جسم ہے مگر لغت عرب مین ید کا استعمال دوسرے معنی پر بھی آیا ہے جسمین جسمیت نہین ہے جیسے کہ کہتے ہین کہ فلان شہر فلان بادشاہ کے ہاتھہ مین ہے اگرچہ اوسکا ہاتھہ لیا ہوا ہو تو معلوم ہوا کہ یہان وہ ہاتھہ مراد نہین ہے جو عضو ہے پس حق سبحانہ تعالی کے نسبت ید کا اطلاق اوس دوسرے معنی سے صحیح ہو سکتا ہے جسمین جسمیت کا وہم پیدا نہین ہے اگرچہ اس معنی کا بھی نکھنا ہی بہتر تہا کیونکہ سلف صالحین نے تو لفظ ید کو اوسی حالت پر رکھہ چھوڑا تہا مگر جبکہ کسی بدعتی و مجسمی نے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت لفظ ید کی وہ ظاہری معنی لے جو لغت عرب مین ایک عضو کے لئے موضوع ہے تو اوسکو اس عقیدت بد سے باز رکھنے اور حق سبحانہ تعالی و تقدس کی تنزیہ ثابت

رہنے کے لئے مجبوراً اوس دوسرے معنی لغوی کا حمل کرنا جائز ہے جسمین حسبیت
نہین ہے پس یہہ ایک عذر قابل قبول ہے لہذا چاہیئے کہ جہانتک ممکن ہو
حسب طریقۂ سلف ان صفات متشابہ کو بلا تاویل حالت اصلی پر رکھہ چھوڑے
جبکہ کسی مجبوری سے معنی کرے تو وہی جو لایق تقدیس الہی ہو۔ قَالَ الْبَیْہَقِی
وَقَدْ ذُکِرَ ذِکْرُ الْیَدِ فِیْ اَخْبَارٍ اُخَرَ اِلَّا اَنَّ سِیَاقَہَا یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ
بِہَا الْمُلْکُ وَالْقُدْرَۃُ وَالرَّحْمَۃُ اَوِ النِّعْمَۃُ اَوْجَرٰی ذِکْرُہَا صِلَۃً
فِی الْکَلَامِ الخ کہا بیہقی نے تحقیق روایت کئے ہم ذکر ید کا دوسری اخبار مین
مگر یہہ کہ سیاق اونکا دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ مراد اوس سے ملک اور
قدرت اور رحمت یا نعمت ہے یا جاری ہوا ہے ذکر اوسکا جیسید کی کلام مین الخ
آیات متشابہ کا ہونا تو نص سے ثابت ہے اور آیات استوار وغیرہ کا متشابہ ہونا
اونکی معنی سے ظاہر ہے کیونکہ از روئے لغت کے کئی معنون کا اوسمین احتمال ہے
لہذا اصل مراد مجہول ہے اور نیز جبکی معنی مشترک ہون درمیان خالق و مخلوق
کے تو یہہ لفظ بھی بلحاظ تشابہ معنی کے متشابہ ہے جیسے کہ استوار و فوق و معیت
و احاطت وغیرہ ہین پس اس صورت مین ادات تشبیہہ یعنی مثل و مانند کو
کو نہ بیان کیا جاوے مگر بوجہ اشتراک معنی کے اصل لفظ مین جو تشبیہہ ہے
وہ کیونکر رفع ہو سکتی ہے اگر یہہ تشابہ تامہ ہو مثل کے ساتھہ مثلاً کوئی یہہ کہے
کہ یہہ فوق حق سبحانہ تعالی کا مثل فوقیت جسمی کے ہے تو یہہ شرک ہو جاویگا
کیونکہ اس صورت مین ذات حق سبحانہ تعالی کے ساتھہ جسم کی مماثلت لازم آتی ہے
سبحانک ھذا بہتان عظیم۔

قال ۔ فصل دہم بیان مین اسکے کہ مشبہہ اور مجسمیہ کہنا اہل سنت کو جہمیہ و معتزلہ وغیرہ کا بسبب اجراے صفات کے اوس کے ظاہر پر بیجا ہے۔

اقول ۔ جہمیہ و معتزلہ کا اہل سنت و جماعت کو مشبہہ و مجسمیہ کہنا بیشک بیجا ہے کیونکہ سنت جماعت تو ان الفاظ متشابہ کے نسبت اکثر اوقات بموجب طریقہ سلف کے تفویض کرتے ہین اوسکی مراد کو خدا و رسول پر اور بعض وقت بمقابلہ اوس تاویل مشبہہ و مجسمیہ کے جو حق سبحانہ تعالی کے نسبت ان صفات متشابہ کی تعبیر ایسے ظاہری معنون مین کرتے ہین جو لوازمات جسمی کے مشابہ ہین پس اونکی تردید کرتے ہین ایسے معنون لغوی کے ساتھہ جو کلام عرب مین جاری اور معلوم ہین اور جسمین لوازم جسمی پاے نہین جاتے اور نہ منافی تنزیہ الہی ہوتے ہین پس اس صورت مین جنہون نے خلاف شان حق و منافی تنزیہ ذات مطلق کے ایسے معنی لیتے ہین جو مشابہ اجسام اور اوس کے لوازم کے ہین تو اونکو خود اہل سنت و جماعت مجسمیہ و مشبہہ کہتے ہین غالباً جہمیہ و معتزلہ نے بھی اس امر خاص مین سنت و جماعت ہی کی اتباع کی ہوگی واللہ اعلم صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا ایک ایسا دہوکا دہ فقرہ ہے کہ اکثر سادہ لوح بظاہر اس قابل تسلیم بات کو تسلیم کر کے دہوکے مین پڑجاتے ہین تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ مثلاً لفظ ید کا جو قرآن مین حق سبحانہ تعالی کے نسبت آیا ہے اوسکی وہی معنی لغوی لینی چاہیئے جو کلام عرب مین آئی ہین نہ یہہ کہ اوسکی تاویل کر کے کوئی دوسری معنی ایسی لین جو کلام عرب مین اوس معنی مین لفظ ید کا استعمال کبھی جاری ہی نہین ہوا ہو مثلاً ید سے مراد عقاب کا

لینا خلاف ظاہر معنیٔ لغت عرب کے ہے جو بے شک غلط محض ہے پھر آ
آگے چلکر دیکھئے کہ انہون نے اوس ظاہری معنی کو حق سبحانہ تعالی کے نسبت
کیسے پوشیدہ کر دیا ہے مثلاً جب لفظ ید کا اطلاق کلام عرب مین دو معنون پر
ہوا ہے یعنے ایک تو معنی عضو کے جسمین جسمیت پائی جاتی ہے جیسے کہتے
ہین کہ بادشاہ کے بائین ہاتھ کی انگلی مین چھلا ہے اور دوسری معنی مین جسمیت
پائی نہین جاتی جیسے کہ کہتے ہین یہہ شہر یا ملک بادشاہ کے ہاتھہ مین ہے
پس اس ہاتھہ مین وہ جسمیت پائی نہین جاتی جو پہلی مثال مین پائی گئی تھی۔
کیونکہ اگر بادشاہ کا بایان ہاتھہ کٹا ہوا ہو تو انگلی مین چھلا نہین رہسکتا اور دوسری
مثال مین اگر بادشاہ کے دونون ہاتھہ نہون تو بھی کہا جاتا ہے کہ یہہ شہر
بادشاہ کے ہاتھہ مین ہے لہذا کچھہ فرق نہ ہوگا اگر یہہ کہین کہ یہہ شہر بادشاہ
کے ہاتھہ مین ہے یا یہہ کہین کہ یہہ شہر بادشاہ کے قبضہ مین ہے باوصف
اس کے ان ناعاقبت اندیشون نے حق سبحانہ تعالی و تقدس کے نسبت
لفظ ید کے وہی ایک معنی ظاہری لیتے ہین جو عضو کے ہین اسی طرح لفظ فوق
کا بھی دو معنون مین مشترک تھا ایک مین تو جہت مکانی پایا جاتا تھا دوسری
فوقیت رتبی جسمین جسمیت نہ تھی مگر انہون نے حق سبحانہ تعالی کے نسبت وہ
جہت مکانی مراد لیا جو لازمۂ جسمی تھا سبحانہ و تعالے عما یقولوا الظالمون
علوا کبیرا۔

قال۔ اسواسطے کہ جاری کرنا خدا کے صفتون کا جون کا تیون جو قرآن و حدیث
مین وارد ہین ساتھہ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہہ کے اور چیز ہے اور قایل ہو نا

ساتھہ جسمانی ہونے خدا کے اور تشبیہہ دینا اوس کا ساتھہ اوس کے مخلوق کے اور چیز ہے۔

اقول یہان تو صرف دو قسم کے عقیدون کی ذکر پر اکتفا کیا گیا کہ یہہ اور چیز ہے اور وہ اور چیز مگر معلوم نہوا کہ ان دونوں عقیدون سے خود بدولت کا عقیدہ کونسا ہے۔ خیر ہم اہل سنت کا عقیدہ جو اہل حدیث بھی ہین بیان کردیتے ہین کہ وہی پہلے قسم کا عقیدہ ہے یعنے جاری کرنا خدا کے صفتون کا جون کا تون جو قرآن و حدیث مین وارد ہین ساتھہ اعتقاد تنزیہہ اور نفی تشبیہہ کے مثلاً جب کہین تو جون کا تون استوار یا فوق کا ہی لفظ بولین جیسے کہ قران و حدیث مین وارد ہو چکا ہے بخلاف اوس کے اوسمین تصرف و تاویل کرکے یہہ نکہین کہ استوار علی العرش سے مراد تخت پر بیٹھا یا ٹھہرا ہے یا فوق سے مراد جہت مکانی ہے کیونکہ یہہ تفسیر یا تاویل استوار و فوق کی قرآن و حدیث مین نہین آئی ہے پس بعد ریسے کہنے ان صفات استوا و فوق کو اپنی حالت پر جون کا تون اوس سے اعتقاد ایسی معنی کا رکہین جو منافی تنزیہہ الہی نہو بلکہ اوس سے نفی تشبیہہ ہو یعنے یہہ جانین کہ گو صفات استوار و فوق کی معنی متشابہ ہے درمیان خالق و مخلوق کے اور محتمل ہے مختلف معنون لغوی پر مگر اس سے ایسی معنی مراد ہے جو جسم و لوازم جسمی نہین کیونکہ اوسکی ذات مطلق ایسے صفات سے منزہ محض ہے جو لوازمہ متبادر جسمیہ ہو۔

دوسرے قسم کا عقیدہ یعنے ان صفات متشابہ سے ایسی معنی کا لینا جس سے جسمانی   صوم یا اوسکی ایسی معنی کرنا جس سے اوس کے مخلوق

کے ساتھہ مشابہت پیدا ہو مثلاً حق سبحانہ تعالی کے نسبت استوی علی العرش کی معنی بیٹھا یا ٹھہرا تخت پر کی ایسی کرے جس سے ذات مطلق کا جسمانی ہونا پایا جاوے یا مثلاً یون کہے کہ اللہ تعالی اپنی ذات سے تخت پر بیٹھا ہے اور اپنے دونون قدم تخت کے نیچے اپنی کرسی پر رکھا ہے ہمیشہ اپنے تخت ہی پر رہتا نیچے اوترتا نہین ہے جسکی وجہ سے جہت و تحیز اوس کے لئے جایز ہے اور ان جملہ معانی پر جو موہم جسمیت ہین موافق ظاہر کے اعتقاد لانا لازم ہے الخ تو بیشک اس قسم کی عقیدت جو مشابہت جسمیت کی رکہتی ہے اہل بدعت کی ہی خواہ وہ مجسمیہ و مشبہہ ہو خواہ کوئی ہو یہہ بدنصیب حق سبحانہ تعالی کی معرفت سے ایسا نا آشنا ہے جیسے کہ جاہل علم سے ہے۔

قال غنیۃ الطالبین مین لکہا ہے کہ مشبہہ تین قسم ہین ہشامیہ و مقاتلیہ و کرامیہ اور تینون اسپر متفق ہین کہ خدا جسم ہے اور نہین جایز کہ اوس کے سوا عقل مین کوئی موجود ہو مگر یہہ کہ جسم ہو اور ہشامیہ نے یہہ گمان کیا کہ اللہ تعالی ایک جسم ہے لنبا چوڑا گہرا نورانی چمکتا ہوا اور اوس کے لئے ایک اندازہ ہے اندازون مین سے مانند شمشکہ صاف کے ہلتا ہے ٹھہرتا ہے کہڑا ہوتا ہے بیٹھا ہے انتہی۔

اقول - نہایت درست یہہ ہر سہ قسم کے لوگ بت پرست ہین ہشامیہ نے بیہودگی نادانی سے حق سبحانہ تعالی کو جسم ٹہراکر اوس کے لوازم متبادر مثلاً بیٹھنا و ٹھہرنا و کہڑا ہونا ثابت کیا کیونکہ انکا حق سبحانہ تعالی کے نسبت بیٹھنا و ٹھہرنا و کہڑا ہونا یعنے لوازم جسمی کو جایز سمجھنا ہی اوس کے ملزوم جسم کو بھی ثابت کر دیا

گویا ان بدبختون کے لئے لوازم متبادر جسمی ہی اوس ذات مطلق و مقدس کی جسم ٹھہرا لینے کے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ مشابہہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی جالالا سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہین ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرا یا کھڑا ہوا ضرور ہی اور اوسکو جہت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہہ جو تہا گروہ مشبہہ کا اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ہاتہہ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت لوازم جسمی کے پہر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی بھولکر بے کیف بھی کہدیا جاتا ہے

قال - شرح مواقف مین مشبہہ حشویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام کے ساتہہ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خونون کے اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہین -

اقول - وہ جو تہا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت کیا تہا اور جسکا ذکر ہمنے اوپر کیا ہے ان مشبہہ حشویہ کے ساتہہ اکثر مشابہہ ہے کیونکہ وہ بہی تو یہہ کہتے ہین کہ اللہ تعالی تخت پر بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالی نیچے اترتا ہے جیسے کہ اوترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنیکے مانند نہین ہے اور اللہ تعالی کو دو ہاتہہ ہین بمعنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و دیہاتی بھی ید کا مفہوم ظاہر سمجہتا ہے مگر وہ ہاتہہ ہمارے ہاتہہ کے مانند نہین ہین وغیرہ وقس علے ہذا البواقی -

قال - سو اہل سنت مین کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

قایل و معتقد نهین اور اگر اجرای صفات علی ظاهرہا کو تشبیہ و تجسیم کہا جاوے تو پہر کسی کو اوس سے نجات نہو گی حتی کہ خدا و رسول کو اس لئے مذہب ساری صحابہ و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین اور جمہور محدثین کا یہی ہے کہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرین اور خدا کو صفات مخلوق سے پاک جانین اور اوسکی تاویل نکرین جس طرح معتزلہ و قدریہ و جہمیہ کرتے ہین اور خدا و رسول نے انکو اسی طرح بولا بلا کیف۔

اقول - الحق اہل سنت جسمین اصحاب ائمہ اربعہ و اصحاب حدیث بھی شریک ہین اون سب کا اتفاق اسپر ہے کہ ان تمام صفات متشابہ کو جون کا تون اس طرح کہین کہ جس طرح خدا و رسول نے کہا ہے کہ اوسمین اپنی طرف سے تصرف کرکے شاخین نہ نکالین اور تاویل کرکے مفہوم اصلی کی تحریف نہ کرین یعنے فوق سے جہت نکالکر یہہ نہ کہین کہ حق سبحانہ تعالی بجہت فوق ہے کیونکہ لفظ فوق کو اوس کے ظاہری پر جاری کرین تو اوس کے لئے جہت لازم ہے (گو کہ فوق کی دوسری معنی لغوی فوقیت رتبی کی بھی آئی ہے جسمین جسمیت نہین پائی جاتی ہے) اور حق سبحانہ تعالی عرش پر ٹھہرا ہوا ہے کیونکہ استواء کی معنی کو اوس کے ظاہر پر حمل کرین تو اوسمین تحیز لازم ہے (اگرچہ کہ لفظ استواء کے اور معنی از روے لغت کے ایسے بھی آئے ہین جسمین تحیز و مکان پایا نہین جاتا) مگر یہہ ایسے معنی ہین جن کو عام دیہاتی بھی سمجہہ جا سکتا ہے اگرچہ یہہ گروہ باوصف ثبوت جہت و تحیز و تقید کے یہہ کہتا ہے کہ یہہ صفات خدا کے مخلوق کے صفات سے پاک ہین مگر ایسی

تنزیہ بدتر از تشبیہ ہے کیونکہ جہت بھی ثابت کرین اور تحیز وہ بھی قید کے ساتھ
اور اشارہ حسی کو جایز رکہین اور تخت پر بیٹھائین اور بیٹھنے کی ہئیت بھی بتلا دین
کہ دونون پیر کرسی پر ہین اور پہر اوس کے ساتھہ یہہ بھی کہین کہ یہہ تمام معنی اپنے
ظاہر پر جاری ہین اور وہ بھی ایسے ظاہر معنی جسکو ایک عامی دیہاتی بدو بھی سمجھ
جا سکے گو ایسے معنون مین جسمیت کا وہم بھی پیدا ہوے یعنے ان صفات مخلوق
سے اپنے خالق مطلق کی توصیف کرکے پہر اسقدر کہدین کہ خدا کے صفات
اپنے مخلوق کے صفات سے پاک ہین کیا یہہ تنزیہ بدتر تشبیہ نہین ہے
بیشک ہے کیونکہ اسکے یہہ معنی ہوے کہ اللہ تعالی اپنے تخت پر بیٹھا ہے
اور اوسکا تخت اور اوسکا بیٹھنا بجسب ظاہر ہے جسمین جہت و تحیز بہی سمجھی جاتی
اس بیٹھنے سے مراد وہی مفہوم متبادر ہے جو اس لفظ کو اوس کے ظاہر پر
جاری کرنے سے حاصل ہوتا ہے تو در اصل یہہ ایک خاصی تشبیہہ ہوئی جو کہ
بیٹھنے کے ساتھہ جسکا لازمہ متبادر بھی جہت و تحیز ہے مگر اس تشبیہہ کو جو اسقدر
تاکید کے ساتھہ موکد کرکے ثابت کی گئی ہے صرف اس کہنے سے کہ اوس کا
تخت ہمارے تخت کے مانند نہین ہے اور اوسکا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ
نہین ہے ہرگز تنزیہ حاصل نہین ہو سکتی کیونکہ اس تشبیہہ مین اگر ہو تو صرف
ایک وجہ کی تنزیہہ ہوگی یعنے اوس کے تخت کی صورت یا کیفیت مادی ہمارے
تخت کی صورت و کیفیت مادی کے مغایر ہے لہذا ہمارے تخت کے مانند
حق سبحانہ تعالی کا تخت بشکل مربع یا مستطیل یا لکڑی یا چاندی کا نہین ہے اسی طرح
اللہ تعالی کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ نہین ہے گو ان ہر دو مین بعض لوازم

جسمی مثل جہت و تحیز وغیرہ کے مشترک ہون مگر باوجود اوس کے معلوم نہین کہ
اوس کے نشست کی ہیئت کیسی ہے یا کہین کہ اوس کے نشست کی ہیئت
ہمارے نشست کے مانند و مشابہ نہین ہے تو اسقدر تنزیہ سے حق سبحانہ تعالی
سے بکلی لوازم جسمی کی نفی نہ ہوئی تو سوائے تشبیہ کے تنزیہ کہان سے ثابت ہوئی
گویا یہہ تنزیہ اوسی قبیل کی ہے جیسے کہ مشبہہ حشویہ نے کی تھی کہ خدا کو جسم تو ہے
مگر ہمارے جسم کے مانند نہین۔

بس اسی طرح سرے سے صفات متشابہ کا انکار بھی جایز نہین ہے جیسے کہ استواء و فوق
کی نفی جہمیہ کرتے ہین (معلوم ہوتا ہے کہ صفت استواء و فوق کے اس انکار کے
بانی یہی حضرات ہونگے جنہون نے حق سبحانہ تعالی کے نسبت استواء و فوق
کے ظاہری معنی ایسے لئے جسمین جسمیت اور اوس کے لوازم لازم آگئے تو ان
نادانون نے جھٹ سے اون صفات ہی کے انکار سے حقتعالی کی تنزیہ کرنا
چاہا ہو) اور علی ہذا معتزلہ بھی غلط کرتے ہین جو صفات سمع و بصر سے مراد علم
لیتے ہین معنی ظاہر کو چھوڑکر تاویل لاطایل کرتے ہین۔

ابھی تک ہمارے سمجھہ مین یہہ بات نہین آئی کہ انہون نے جو ان آیات صفات
کو اوس کے ظاہر معنی پر جاری کرنیکے لئے زور دیا ہے چہ معنی دارد کیونکہ ظاہر معنی
تو وہی لغوی معنی ہین جو زبان عرب پر جاری ہین پس ہم پوچھتے ہین مثلاً لفظ فوق
کے لغت عرب مین دو ہی معنی آئے ہین ایک تو جہت مکانی کے دوسرے
فوقیت رتبی کے جسمین جسمیت نہین ہوتی تو پہر کیا وجہہ ہے کہ حق سبحانہ تعالی
و تقدس کے حق مین وہی معنی خاص کئے جاتے ہین جنمین جسمیت یا لوازم جسمی

پائے جاتے ہین۔
اگرچہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا تو ایک ایسا عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ جملہ آیات صفات استوار و فوق و احاطت و معیت وغیرہ پر مشتمل ہے مگر عمل اوس کے خلاف کیا جاتا ہے یعنے استوی علی العرش کی معنی اوس کے ظاہر پر جاری کرکے بالذات عرش پر ٹھہرنے کی لیجاتی ہے لیکن دوسرے آیات صفات وھو معکم یا ان اللہ بکل شئی محیط کے جو ظاہر معنی اوس کے بالذات معیت و احاطت کے متبادر ہین نہین لئے جاتے تو گیا مندرجہ بالا قاعدہ اجرائی صفات علی ظواہرہا کے روسے معیت و قربت و احاطت صفات نہین ہین اگر ہین تو جس طرح آیت استوار کی معنی ظاہری پر حمل کیا گیا تہا اسی طرح آیات معیت و احاطت کے ظاہری معنی پر بھی حمل کرنا چاہئے تہا اور باوجود اس حمل معنی ظاہری کے جیسے کہ خدا کی صفت استوار کو مخلوقی صفت استوار سے پاک جاننا چاہیے اسی طرح اس خدا کی صفت معیت کو بھی مخلوقی صفت معیت سے پاک جاننا چاہئے تہی حالانکہ قولاً تو کہا جاتا ہے کہ (صفات کی تاویل نکرین) مگر عملاً آیات معیت و قربت و احاطت مین تاویل کی جاتی ہے۔
قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ البالغہ مین لکہا ہے زبان درازی کی ان خوض کرنیوالون نے گروہ اہل حدیث پر اور نام رکہا اونکا مجسمہ و مشبہہ اور کہا کہ یہہ چھپنے والے ہین بلا کیف کہنے کے اور تحقیق کہل گیا مجہپر خوب سا کہلنا کہ یہہ زبان درازی اونکی بے حقیقت ہے اور یہہ خطا وار ہین اپنے قول مین روایت و درایت دونون مین اور تفہیمات مین فرمایا کہ علاج

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھہ ایک کلمہ اجمالی کے جسکا ہر مومن معتقد ہے وہ کلمہ یہہ ہے کہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَّھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ اور اس سے زیادہ مشغول نہو

اقول۔ پس جن لوگون نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکہا اون کا مجسمہ و مشبہہ البتہ انہون نے برا کیا اور خطا کی اصل تو یہہ ہے کہ اس طعن و زبان درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہین جو باوجود عقیدہ مشبہین کے اپنے آپ کو اہل حدیث کا تبع مشہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تو ان صفات کو جون کا تون رکہا اور بلا کیف کہا پس تشبیہ کے ساتھہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ کے انضمام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جیسے کہ امام مالک نے اَلْاِسْتِوَاءُ مَعْلُوْمٌ وَّ کَیْفِیَّتُہٗ مَجْھُوْلٌ کہا تہا پس جبکہ اس سے زیادہ کسی مومن کو اسباب مین مشغول نہ ہونا چاہیئے تو پہر استواء کے معنی بیٹھنے یا ٹہرنے کی کرنا اور اوس سے جہت و تحیز و تقید ثابت کرنا کیونکر شیوہ اہل ایمان ہوگا باللہ التوفیق۔

قال۔ فصل بارہوین بیان مین نفی استواء و غیرہ صفات کے و عقیدہ جہمیہ و معتزلہ کا ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جہم بن صفوان تہا غوث اعظم قدس سرہ نے غنیۃ الطالبین مین لکہا ہے وہ کہتا تہا کہ نہین واسطے خدا کے عرش نہ وہ عرش کے اوپر ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر مین لکہا ہے کہ جہم کہتا تہا مین دوست رکہتا ہون کہ چہیل ڈالی جاوے آیت استواء کو قرآن مین سے اور اعلام الموقعین مین ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حساً بجانب علو ممتنع ہے نزدیک افراخ جہمیہ اور معتزلہ کے پہر انکار اسکا معتزلہ اور قدریہ اور سالمیہ

نے کیا غنیۃ الطالبین مین ہے وہ چیز جس پر جمع ہوے فرقہ معتزلہ کے نفی ہر سارے صفتون کی جو ثابت ہین شرع سے جیسے استوار و نزول وغیرہ

اقول جیسا اور معتزلہ کا صرے سے صفات منصوصہ استوار و فوق و نزول وغیرہ کا انکار یا تاویل بعیدہ کرنا ایسا ہی برا ہے جیسا کہ مشبہہ و مجسمیہ کا صفات مذکورہ کی معنی ظاہری لوازم جسمی کا لینا برا ہے پس ان ہر دو فرقون کے عقیدے باہم متناقض ہین یعنے ایک دوسرے کے تردید مین افراط و تفریط کی بلا مین مبتلا ہو گیا ہے یعنے جبکہ ایک فرقہ نے آیات استوار و فوق وغیرہ کی تعبیر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات مقدس کی نسبت ایسے الفاظ سے کیا اور اوس سے ایسی معنی مراد لیا جس سے ذات مطلق کا بجہت فوق عرش کے مقید و متحیز ہونا پایا گیا اور نہ صرف قید جہت و تحیز پر اکتفا کیا بلکہ اوس ذات مطلق کے نسبت بجانب فوق اشارہ حسی کو بھی جائز رکھا پس یہہ تمام ایسے اوصاف اور لوازم متبادر جسمی ہین جن سے ذات مطلق فی حد ذاتہ محض منزہ و مقدس ہے۔

جبکہ انہون نے ان صفات الٰہی استوار وغیرہ کی تعبیر کرنے مین اسقدر حد سے گذر گئے کہ جس سے تنزیہ حق کی باقی نہ رہی تو اون کے مخالفت مین ایک دوسرا گروہ کھڑا ہوا حد سے گذر گیا یعنے انہون نے اونکی اوس تشبیہ کے مقابلہ مین اس طرح سے تنزیہ مین مبالغہ کیا کہ سرے سے صفات تشبیہہ استوار و فوق وغیرہ کا بھی انکار لازم آگیا اور اوس ذات مطلق سے مکان عرش کے قید کی نفی مین ہر ہر مکان و جگہہ مین اوسکو ثابت کرنا چاہا حالانکہ یہہ دونون فریق راہ راست صراط مستقیم سے منحرف ہو گئے ہین کیونکہ فی الحقیقت اوس ذات مطلق

کو نہ مکان عرش کی حاجت ہے اور نہ دوسرے مکان کی
ضرورت بلکہ مکان ہی قید ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص
اوس ذات مطلق کے لئے بذاتہ قید ہے لہذا ذات مطلق
اس اضافت مکان کی قید عام وخاص سے بھی مطلق
ومنزہ ومقدس ومتعالی ہے سبحانہ عما یشرکون

قال اور ذکر فرقہ سالمیہ مین لکھا ہے کہ اونکا قول یہہ کہ
اللہ ہر مکان مین ہے کچھہ فرق نہین عرش وغیرہ مکانات مین
اور قرآن مین اونکی تکذیب موجود ہے الرحمن علی العرش
استوی اور نہین کہا جاتا ہے کہ زمین پر اور حاملہ عورتون کے
شکم مین پہاڑون پر اور سوائے اس کے اور جگہون پر استوی ہے انتہی
اور شیخ عبدالوہاب شعرانی مصری کتاب الیواقیت والجواہر مین سید علی خواص
سے نقل کیا ہے کہ نہین جائز یہہ کہنا کہ اللہ ہر جگہہ ہے جس طرح معتزلہ وقدریہ
کہتے ہین بدلیل اس آیت کے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰاتِ وَفِي الْاَرْضِ اس لئے
کہ اس کہنے مین وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان مین انتہی ۔ یعنی
یہہ آیت اونکی دلیل نہین ہو سکتی اس لئے کہ مراد اس سے یہہ ہے کہ معبود
آسمان وزمین کا ایک ہے نہ یہہ کہ وہی خدا دونون جگہہ اپنی ذات سے ہے انتہی

اقول عرش وزمین کا فرق بین ہے وہ اعلی یہہ اسفل وہ لطیف اور یہہ کثیف
مگر یہہ تمام موجودات اوسی ایک ذات مطلق واجب الوجود کے مظاہر کثیرہ
ہونے کی وجہ سے ذات مطلق مین کوئی تفاوت پیدا نہین ہوتا با وصف اوسکے

بجاے ظاہر کے باہمی تفاوت سے مظاہر کے قطع نظر کرنا یا استعاوت نسبتونکو
ایک کر دینا یا صفت استواء کے ساتھہ جو نسبت خاص کہ رحمن کو عرش سے حاصل ہے
اوسکو ہر شے کے ساتھہ ثابت کرنا خلاف واقع اور غلط ہے کیونکہ شارع نے
صفت استوار کو عرش کے ساتھہ مخصوص کیا ہے پس جس امر کو شارع نے خاص
کیا ہے اوسکو عام کر دینا ایک بیجا تصرف ہے۔
سید علی خواص رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست کہا ہے کہ جس طرح معتزلہ
اور قدریہ کا بدلیل آیت بالا کے ذات مطلق کا ہر ہر جگہہ مین ہے کہنا جائز نہین
بچند وجوہ از انجملہ ایک وجہ اسکے عدم جواز کی خود آپ ہی یہہ فرما چکے ہین کہ ہر جگہہ
اوسکی ذات ہے کہنے سے وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان مین
یعنے مکان کی قید ہی سبب وہم حلول مکانی ہے دوسری وجہ عدم جواز کی یہہ ہے
کہ معتزلہ نے آیہ کریمہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ کو عموم محل پر حمل کرکے
ہر ہر جگہہ اوس کے لئے ثابت کیا اور حرف فی کا حمل حلول پر کیا جو یہہ تمام
صورتین عدم جواز کی تھین اور آیہ کریمہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ
کی یہہ جو مراد بتلائی گئی ہے کہ معبود آسمان و زمین کا ایک ہے یہہ تو اس آیت
کے ظاہر معنی متبادر کے خلاف ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے اِلٰہ مراد لینا بھی
ایک شاخ ہے تاویل کی بلکہ یہہ مراد کہ جو معبود آسمان کا ہے وہی معبود زمین کا
ہے اس آیت سے نکلتی ہے کہ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ ع ۱۳
پس ان ہر دو آیات بالا کے اشعار معنی مین بہت بڑا فرق ہے کیونکہ لفظ اللہ
کا مطلق ہے جس کا اطلاق معبودان باطل و محقق دونون پر صادق آتا ہے

اور جس کے معنی معبود کے ہوتے ہین کیونکہ اسم الٰہ کا مدلول باتصاف صفت معبودیت کے مفہوم ہوتا ہے بخلاف اوس کے اللہ علم ذات جامع جمیع صفات واجب الوجود ہے لہٰذا اللہ کو صفت معبودیت کے ساتھہ خاص کرنا باطل ہے چنانچہ صاحب تفسیر موضح القرآن نے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ ع کا ترجمہ وہ اللہ بیچ آسمان کے ہے اور بیچ زمین کے ہے کیا ہے یعنے اللہ سے معبود مراد نہین لیا ہے کیونکہ سیاق کلام بھی اسیکا مقتضی ہے چنانچہ کامل آیت یہہ ہے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُوْنَ یعنے وہ اللہ جو آسمان مین ہے وہی اللہ زمین مین ہے۔ جانتا ہے تمہاری پوشیدہ اور ظاہر بات کو اور جانتا ہے جو کچھہ کرتے ہو تم پس ظاہر ہے کہ یہان اپنے اون بندون کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو جو علی الارض ہین اپنا بالذات فی الارض موجود ہونا بیان فرمایا کیونکہ اون کے احوال نفوس و افعال جوارح کا علم متعلق بشہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیراز وجود ذات واجب کے حصول اس علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت مین اگر کوئی تاویل کرنے والا اس آیت مین اللہ سے الٰہ مراد لیگا تو بھی مآل کار اوس کا ذات واجب الوجود ہی ٹھہرے گی جو وہ اللہ ہے۔ اللہ بس باقی ہوس۔

حاصل استدلال یہہ ہے کہ بجاے اس کے کہ یہہ کہا جاے کہ اللہ بالذات آسمان پر رہکر زمین کے اپنے بندون کا حال جانتا ہے تو ہر کوئی بداہتاً یہی گمان کریگا کہ یہہ علم بندون کا کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا۔ بخلاف اس کے جو ذات

بالذات علی الارض موجود ہو تو پھر علی الارض کے حالات کا بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت واقعہ ہے کہ جسکا یقین ہر کوئی بلا کسی حجت کے کر سکتا ہی واللہ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيْلَ۔

قال - حافظ ابن القیم نے فرمایا جس نے یہہ گمان کیا نہین ہے اللہ فوق سموات اپنے عرش پر اور جدا اپنے مخلوق سے اور نسبت اوسکی طرف عرش کے مثل اوس کی نسبت کے ہے طرف اسفل السافلین کے اور جیسے کہا سبحان ربی الاعلی ویسی ہی کہا سبحان ربی الاسفل تو اسنے بدگمانی کے ساتھہ خدا کے انتہی۔

اقول جس نے یہہ گمان کیا کہ نہین ہے اللہ فوق سماوات کے اپنے عرش پر بغیر از قید و حصر کے تو برا کیا کیونکہ یہہ نفی فوقیت کی بھی قید کا موجب ہوتی ہے حالانکہ عرش کا فوق سماوات ہونا اور اللہ تعالی کا فوق عرش ہونا ثابت ہے البتہ اللہ تعالی کا فوق عرش بطریق حصر و قید کے ہونا ہرگز ثابت نہین ہے اسی طرح اللہ تعالی کا اپنے مخلوق سے جدا رہنا بمعنی مغایرت ذاتی کے صحیح ہے جو منافی اتحاد و عینیت لغوی ہے نہ اس معنی سے کہ درمیان خالق و مخلوق کے فصل و بعد مکانی واقع ہے۔ بیشک وشبہہ رحمن کو عرش کے ساتھہ جو ایک خاص نسبت استوار کی حاصل ہے وہ نسبت استوار کی اسفل السافلین تو کیا بلکہ اعلی علئین سے لوح محفوظ وغیرہ کسی شے کے ساتھہ بھی حاصل نہین ہے اگرچہ یہہ بھی صحیح ہی کہ سبحان ربی الاعلی کے مقابل ہین سبحان ربی الاسفل کا کہنا خدا تعالی کے ساتھ بدگمانی ہے مگر وہ اس وجہ سے نہین کہ وہ رب اسفل کا نہین ہی نعوذ باللہ من ذلک

بلکہ وہی ہے خالق ہر بلندی و پستی کا اور وہی ہے رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
اور وہی ہے رب عرش عظیم کا غرض اعلی و اسفل اور ادنی اور افضل ہر چیز کا وہ
وہ ربّ اس لایق ہے کہ جسکی پاکی بیان کیجاوے جیسے کہ حق سبحانہ تعالی خود
فرماتا ہے سُبْحَانَ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُوْنَ ۲۵ ع ۱۳
حالانکہ عرش اعلی ہے اور ارض اسفل مگر باعتبار اوس کے ربوبیت عامہ کے
کوئی امتیاز اعلی و اسفل و تحت فوق کا حاصل نہین ہے بلکہ اس صفت ربوبیت
عامہ کو کسی شئے اعلی کے ساتھہ مخصوص کردینا تحدید ہے باوصف اس کے
سبحان ربی الاسفل کا کہنا اس لئے جایز نہین ہے کہ اس سے اپنے ربّ
کی بزرگی شعور نہین ہوتی جیسے کہ سبحان ربی الاعلی کے کہنے سے رب کی
پاکی و برتری و بلند مرتبگی مقصود ہے کیونکہ یہان اعلی خود بمعنی بزرگی و برتری
یعنے علو مرتبت ذاتی کے ہے نہ بمعنی جہت فوق کے جو مقابل ہے جہت
اسفل کا چنانچہ موضح القرآن مین ہے جبکہ فرعون نے اپنے معبود بت کے بنوا کر
ہر جگہہ بیجوائے تھے تو فَقَالَ اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی س ع ۴ یعنے کہا فرعون نے
کہ وہ بت چھوٹے ہین اور مین خدا بڑا ہون مگر صد ہزار افسوس کہ ایک الہ باطل
فرعون کے حق مین تو لفظ اعلی سے مراد بمعنی ظاہر کے علو مرتبہ ذاتی جایز ہو مگر
سبحان ربی الاعلی سے حق جل وشانہ کی شان عالی مین ایسا جہت مکانی مراد
ہو جو وہ مقابل جہت اسفل کے ہے وما قدروا اللہ حق قدرہ۔
درحالیکہ مکان اعلی کی قید جہت کے ساتھہ اپنے رب کی تسبیح کرنا قبیح ترین تشبیہہ ہے
تو پھر اوس ذات مطلق کی تشبیہ جہت اسفل کے ساتھہ کیونکر تسبیح متصور ہو سکیگی

بلکہ اس جہت اسفل کا اطلاق اوس رب اعلی کے جسکے نسبت امانت کے راہ سے کرنا کفر صریح ہے۔

قال ۔ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا جب ہم رجوع کرتے ہین طرف وجدان کے تو شک نہین ہے اسبات مین کہ تحقیق اللہ تعالی کو ایک خصوصیت ہے ساتھہ عرش کے جو نہین ساتھہ دوسرے مخلوقات کے اور نہین پاتے ہین کوئی عبارت اس مقدمہ مین فصیح تر استوی علی العرش سے جس طرح نہین پاتے ہہم کوئی عبارت انکشاف مسموعات و مبصرات مین فصیح تر سمع و بصر سے ۔

اقول ۔ سچ تو یہ ہے کہ سمجدار کے باتین ایسے ہی ہوتے ہین بے شک جو ایک خاص نسبت استوار کی اللہ تعالی و تقدس کو عرش کے ساتھہ حاصل ہے وہ نسبت استوار کی کسی اور مخلوق کے ساتھہ نہین ہے اور یہہ بھی بہت درست ہے کہ اوس نسبت خاصہ کے اظہار کے لئے جو اللہ تعالی کو عرش کے ساتھہ حاصل ہے کوئی عبارت فصیح تر استوی علی العرش سے نہین ہے لیکن اس سے تو یہہ ثابت نہین ہوتا کہ استوی علی العرش کی ظاہر معنی بجہت فوق عرش پر ٹھہر نکلے ہین بلکہ شاہ صاحب نے صاف الفاظ مین حق سبحانہ تعالی کے استوی علی العرش سے جہت و تحیز کی نفی کی ہے (جو استوی علی العرش کا ظاہر مفہوم متبادر سمجھا گیا ہے) جسکا ذکر سابق گذر چکا۔

اس مفہوم کو مولانا حکیم الامت شاہ ولی اللہ صاحب نے سطعات مین اسطرح بیان فرمایا ہے کہ چون مدبر السماوات والارض در کتب الہیہ فیض خود را در

کسوت الفاظ و حروف برآورد آن فیض سیلان بود بر نہج طبعی و آن بمفاسد سابقہ در نظر حق ممثل گشت و بر اے دیگر برائے ہدایت خلق قرار یافت و آن تعبیرات بعرش و ذی العرش و استواء بر عرش و این استواء بعد خلق سبع سماوات بود زیرا کہ این نقطۂ میانہ (عرش) در شخص اکبر (عالم) یکے است بعد تمامی شخص اکبر معین شد چنانچہ مرکز بعد تمامی کرہ معین شد۔ اور پھر اوس کے بعد فرماتے ہین کہ تحقیقت این جزو میانہ (عرش) از شخص اکبر جہت فوق و تحت ندارد معنویت لیکن اختصاص او چون بہ نفس فلک اطلس (سماء ہفتم) کہ اعظم اجرام سماوی است بیشتر است در شرایع الہیہ خدائے را تبارک و تعالی بفوق نسبت می دہند مانند آنکہ نفس ناطقہ را مناسبت بروح ہوائے زیادہ تر است و منبع روح ہوائی مضغہ قلب است و لہذا روح را باین مضغہ نسبت دادہ اند۔ اور اس کے بعد پھر فرمایا کہ و چون استواء بر عرش بعد تکون سبع سماوات بلکہ بعد آن و اوحی فی کل سماء امرھا و بعد خواص و بعد خلق منافع فی الارض و تکون ہوا اللہ در ارض واقع سوال ابو رزین عقیلی متوجہ شد أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ یعنے تعلق او بنفس رحمانی بود ہمان تعلق آن است کہ الحال بصورت استواء علی العرش ظاہر گردید۔ انتہی۔

یہان غور کرو کہ شاہ صاحب نے عرش و استواء و فوقیت عرش کے متعلق کیسے عمدہ اشارات فرمائے ہین سمجھدار کو اس کیفیت استواء کے ادراک کے لئے اسیقدر بس ہے مولانا عبد العلی بحر العلوم رسالہ تنزلات ستہ مین فرماتے ہین کہ در جوہر عما بعد عقل کل و نفس کل ہبا پیدا شد و طبیعتہ و ہیا مادہ جسم و طبیعتہ موثر در اجسام باذن خالق

بے شعور مطابق آنچہ در نفس کل ثبت شدہ از افاضۂ عقل کل و این ہبا او لا قبول
استمداد جوہری کردہ ممتد کردی شدہ ظاہر شد و آن کرۂ است کہ محیط است بعالم
اجسام بتمامہ و این عرش عظیم است و در عما چہار ملایک موجود شدند کہ حامل عرش
اند در روز قیامت ہشت ملک حامل عرش خواہند شد و این عرش مستوی رحمن
است کہ رحمان بر وظاہر است چنانکہ اللہ تعالی فرمود اَلرَّحْمٰنُ
عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی و لہذا رحمت وے عام است بجمیع عالم و ہیچ نوعے از
انواع خالی نیست کہ شمول رحمت نیست و در غضب ہم رحمۃ اللہ است الخ
بیان مولانا صاحب نے اولا مبداء اجسام عرش کا ہونا اور جسکی وجہ سے
تمامی عالم اجسام پر جو عرش کی احاطت حاصل ہے اوس کے ذکر کے بعد استواء
رحمن کا ذکر کیا لیئے استوا ا ور رحمن سے مراد نسبت ظہور رحمت رحمانیہ لیا ہے
اور قطب العارفین عبد الوہاب شعرانی نے قواعد کشفیہ مین فرمایا ہے جسکا ترجمہ
یہہ ہے کہ شیخ ابو طاہر قزوینی نے اپنی کتاب سراج العقول مین فرمایا ہے
کہ عرش اعظم مخلوقات ہے بسبب استوار کرنیکے تمامی خلق اللہ پر پس
صحیح نہین ہے نکل جانا مخلوق مین سے کسی شئے کا عرش کے استوار سے
اور حق سبحانہ تعالی فوق ہے اس عرش پر یعنی فوقیت مرتبہ کے نہ فوقیت مکان
کے اور اوسکا بیان یون ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہین اپنے فوق پر تو پاتے
ہین ہوا کو پھر جب نظر کرتے ہین ہم فوق ہوا تو دیکھتے اپنے اوپر آسمان پر
آسمان پھر جب دیکھتے ہین اپنے دلون مین فوق السموات کو تو پاتے ہین
ہم کرسی کو اور جب چڑہاتے ہین اپنی بصر کو ما فوق کرسی کے تو پاتے ہین ہم

عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوقات کا ایسے کہ وہ بہ تمامہا دلالت کرتے ہین
اوپر خالق جل وعلی کے پہر ہم اگر درجہ بدرجہ چڑہین طرف مافوق عرش کے تو
نہین دیکہتے ہم فکر کی وہان رسائی کی کوئی چیز یقینًا پس ٹہرگئی ہماری فکر وہین
بالضرور اسواسطے کہ سواری فکر کی منتہی ہوتی ہے انتہاے اجسام تک اور
وہان ہم دیکہتے ہین رویت قلبی و بصارت عقلی سے بارگاہ تصریف رحمٰن کی
جمیع مخلوق مین اوس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اونکے ذوات وصفات کو
اسواسطے کہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوقات پر بیشک وہ فوقیت رتبی ہے
جیساکہ اوپر گذر چکا اور یہہ فوقیت مباین ہے اوس فوقیت عرش کے جو عرش کو
ماتحت پر اوس کے یعنی کرسی و آسمانون و زمینون پر اسواسطے کہ فوقیت عرش
و ماتحت اوسکے کی نہین ہے مگر بالجہۃ والمکان انتہی۔

قال۔ اور غزالی نے اربعین مین فرمایا حلول نہین کرتا وہ کسی چیز مین اور نہ حلول
کرتی ہے کوئی چیز اندر اوس کے برتر ہے اس بات سے کہ سمالے اوسکو کوئی
جگہہ جس طرح پاک ہے اس بات سے کہ روک لے اوسکو زمانہ بلکہ تہا وہ پہلے پیدا
کرنے مکان اور جہان کے اور وہ اب اوس حال پر ہے جس طرح پہلے تہا اور
وہ جدا ہے ساتھ اپنے صفتون کے مخلوق سے نہین اوسکی ذات مین کوئی
سوائے اوس کے اور نہ اوس کے غیر مین ذات اوسکی انتہی اس طرح ایک
جماعت کثیر نے لکہا۔

اقول۔ امام حجت الاسلام نے اس قول سے رد کیا ہے اون ہر دو فریق کے
اقوال کا جنہون نے جہت و تحیز و مکان کو ثابت کیا ہے یا اوسکا حلول ہر جگہہ جانا

سمجھا گیا پس اس نفی قید جہت و تحیز و مکان سے ارادہ کیا ہے اوس ذات مطلق کی عموم معیت کا اور ہر ہر مکان مین شان حلول کی نفی سے ثابت کیا ہے کہ یہہ معیت مثل ویجمون وغیرہ صفات مخلوق کے نہین ہے چنانچہ آپ نے احیاء مین فرمایا ہے کہ وَهُوَ مَعَ ذٰلِكَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ وَهُوَ اَقْرَبُ اِلَى الْعَبْدِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اِذْ لَا يُمَاثِلُ قُرْبُهُ قُرْبَ الْاَجْسَامِ كَمَا لَا يُمَاثِلُ ذَاتُهُ ذَاتَ الْاَجْسَامِ یعنے باوصف ذات مطلق کا فوق عرش ہونیکے ہر موجود کے قریب ہے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ سے اوس کے رگ جان کے اور ہر چیز پر بالذات حاضر ہے مگر یہہ صفت الٰہی قرب کی مانند صفت قرب اجسام کے نہین ہے جیسے وہ ذات مطلق واجب الوجود کی مانند ذوات مخلوق ممکن الوجود کے نہین ہے۔

قال۔ یہان سے ثابت ہوا کہ خدا تعالٰی کو ہر ہر مکان مین ہمراہ ہر انسان کے بذاتہٖ کہنا نہ بعلم و قدرت وغیرہ مذہب معتزلہ کا ہے لہذا کتب عقاید اہل سنت و جماعت کے کیا اصحاب تقلید ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث قاطبۃً خالی ہین بیان اس عقیدہ سے جسکا جی چاہے تلاش کر دیکھے ہان جار اللہ زمخشری و عبد الجبار معتزلی وغیرہما اسکے قایل ہین سو اونکا رد کتب متکلمین مین لکھا ہے۔

اقول۔ اوس ذات مطلق و مقدس کا ہر جگہہ حلول و اتحاد کی شان مین محض بذاتہٖ ثابت کرنا بغیر از علم کے یا اوسکی شان عموم معیت کو قید مکانیت سے تعبیر کرنا طریقہ معتزلہ کا ہوگا مگر اوس ذات مطلق کی عموم معیت و احاطت پر جو آیات و احادیث

کثیرہ دلالت کرتے ہین اوسکا انکار ایسا ہی برا ہے جس طرح سے کہ آیات استوا و فوق کا انکار ناروا ہے۔ اس عموم معیت و احاطت کے نسبت اہل سنت وجماعت کا جو عقیدہ ہے سابق اس کے مختلف مقامات پر گذر چکا چنانچہ حدیث اِنَّکُمْ تَدْعُوْنَ سَمِیْعًا قَرِیْبًا وَھُوَ مَعَکُمْ متفق علیہ کی معنی مین امام بیہقی نے کتاب اسماء وصفات مین حلیمی سے نقلا بیان کیا ہے کہ مَعْنَاہُ لَا مَسَافَۃَ بَیْنَ الْعَبْدِ وَبَیْنَہٗ یعنے حق سبحانہ تعالی کے قرب ومعیت کی یہہ معنی ہے کہ نہین ہے مسافت یعنے بعد مکانی درمیان بندہ اور اللہ تعالی کے اور عبدالوہاب شعرانی نے الیواقیت مین کہا ہے کہ قَالَ الشَّیْخُ اِبْرَاھِیْم بَلْ ھُوَ مَعَنَا بِذَاتِہٖ وَصِفَاتِہٖ چنانچہ اس معیت الذات مع الصفات کا عقلا و نقلا مدلل ثبوت دیا ہے چنانچہ قَالَ الْبَیْضَاوِیُّ تُجُوِّزَ بِقُرْبِ الذَّاتِ لِقُرْبِ الْعِلْمِ لِاَنَّہٗ مُوْجِبُہٗ یعنے مجازا قرب ذاتی کو قرب علمی کہنا اسواسطے ہے کہ یہہ قربت علمی موجب ہے قربت ذاتی کی وَقَالَ السُّیُوْطِیُّ نَقْلًا عَنِ الشَّیْخِ عِزِّ الدِّیْنِ اِنَّہٗ اَقْرَبُ اِلٰی کُلِّ شَیْءٍ لَیْسَ شَیْءٌ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ شَیْءٍ وَلَا شَیْءَ اَبْعَدُ اِلَیْہِ مِنْ شَیْءٍ وَلَا بِمَعْنٰی قُرْبِ الْمَسَافَۃِ لِاَنَّہٗ مُنَزَّہٌ عَنْ ذٰلِکَ وَقَالَ کَذَا الْحَقُّ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی مَوْجُوْدٌ فِیْ کُلِّ مَکَانٍ مَا خَلَا مِنْہُ مَکَانٌ وَتَنَزَّہَ عَنِ الْمَکَانِ وَالزَّمَانِ یعنے بہ تحقیق کہ اللہ تعالی قریب تر ہے ہر شے سے نہین ہے کوئی شے قریب تر طرف اوس کے کسی شے سے اور نہین ہے کوئی شے زیادہ دور طرف اوس کے کسی شے سے اور نہین معنی ہین قرب مسافت کے کیونکہ وہ پاک ہے اس قرب سے جسمین مسافت ہے اور کہا اسی طرح حق سبحانہ تعالی موجود ہے ہر مکان مین

نہین خالی اوس سے کوئی مکان (یہہ بیان موافق ہے حدیث صحیح اَلَا کُلُّ شَیْءٍ مَا خَلَا اللّٰہُ بَاطِلٌ کے) اور پاک ہے مکان و زمان سے (کیونکہ یہہ قرب الہی مثل قرب جسمی و مکانی کے نہین ہے) اور شیخ الاسلام ابن اللبان رحمۃ اللہ علیہ قولہ تعالے وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ کے معنی مین فرمایا ہے کہ آیت دلالت کرتی ہے اقربیت پر اللہ تعالی کے اپنے بندہ سے قرب حقیقی جیسے کہ لائق ہے فقط پس ظاہر ہے کہ یہان قرب حقیقی سے مراد ذاتی ہے چنانچہ یہہ اصل قول اور نیز اسا ہین قول امام فخرالدین رازی اور امام غزالی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم کا قول جو دلالت کرتا ہے او پر معیت و قربت ذاتی کے فصل اول مین گذر چکا ہے۔ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے قول الجمیل کے فصل چہارم مین فرمایا ہے ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ اصل مراقبہ کی وہ حدیث ہے جو رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ احسان یہہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا تو اوسکو دیکھہ رہا ہے سو اگر تو اوسکو نہ دیکھہ سکے تو جان لے کہ وہ تجکو دیکھتا ہے تو اے سالک اپنے زبان سے کہے کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجکو دیکھتا ہے۔ اور اللہ میرے ساتھہ ہے یا اوسکو دل مین خیال کرے بدون تلفظ کے پہر اللہ تعالے کی حضور و نظر اوسکی معیت یعنے ساتھہ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے یہان تک تصور کو جماوے کہ اوس مین ڈوب جاوے یا اس آیت کا تصور کرے وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْنَمَا كُنْتُمْ یعنے اللہ تعالے تمہارے ساتھہ ہے جہان کہین کہ تم ہو اوس کے ساتھہ ہونیکو دہیان کرے کہڑے اور بیٹھے اور لیٹے تنہائی اور لوگون کی

ملاقات مین اور مشغول و بیکاری مین یا یہہ آیت پڑہے فَاَیْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ یعنے جدہر تم متوجہ ہو وہین اللہ کی ذات ہے یا یہہ آیت پڑہے اَلَمْ یَعْلَمْ بِاَنَّ اللّٰهَ یَرٰی یعنے انسان نہین جانتا کہ اللہ اوسکو دیکہتا ہے یا اس آیت کا مراقبہ کرے وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ یعنے ہم قریب ترین انسان کی رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے وَاللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ یعنے اللہ ہر چیز کو گہیرے ہوئے ہے یا اس آیت کا دہیان کرے اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ یعنے اللہ میرا رب میرے ساتہہ ہے وہ رب مجہکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ کرے هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ یعنے وہی اول ہے اور وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے سو یہہ مراقبات اللہ عز و جل کے ساتہہ دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہین -

اور شاہ صاحب ممدوح رسالہ سطعات مین زیر آیہ سورہ نور اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ تحریر فرماتے ہین کہ اگر گجفہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحست در بیان طلسم الٰہی ہمان ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است الخ -

کہان ہین وہ لوگ جو عموم معیت ذاتی کو معتزلہ وقدریہ کا عقیدہ تصور کرتے ہین اور کہان ہین وہ لوگ جو اللہ تعالی کو بجہت فوق مکان عرش پر بالذات بیٹہا کر اوسکی معیت ذاتی کو فقط معیت علمی سے بغیر از ذات کے تعبیر کرتے تہے معاذ اللہ کیا امام بیہقی و بیضاوی و امام رازی و امام غزالی و امام شوکانی و امام شعرانی اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی و مولانا عبد القادر صاحب و مولوی رفیع الدین صاحب و قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور نواب صدیق حسن خان صاحب وغیرہم

بھی معتزلہ و قدریہ تھے کیونکہ امام بیہقی تو قرب الٰہی سے مسافت و بعد مکانی کی نفی کرنے والے ہیں اور امام غزالی تو قید جہت و تحیز و مکان عرش سے مجانفا اور عموم معیت و احاطت کو بے حلول و اتحاد ثابت کرنیوالے ہیں جیساوی اور امام شعرانی اور شاہ ولی اللہ محدث اسبارہ میں انہیں کے ہمقدم ہیں اور امام شوکانی تو آیات معیت سے معیت علمی کے تاویل کرنے والونکو بدعتی کہنے والے ہیں اور نواب صدیق حسن خانصاحب بہی اسبارہ میں انہیں کے ہمقدم ہیں اور شاہ عبد العزیز دہلوی وحدۃ الوجود کے قایل ہیں جیسے کہ اون کے والد بزرگوار تھے اور نواب صدیق حسن خانصاحب بہی اسکے مصدق ہیں پس ان جملہ اہل علم کے نسبت تو ایسا گمان خود یہ لوگ نہ کر سکینگے کیونکہ اپنے مدعا کے ثبوت پر خود اونکے اقوال کو مستند بیان کر چکے ہیں علی الخصوص امام بیہقی کو محدث اور امام شوکانی کو امام اور شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنا پیشوا اور صدیق حسن خانصاحب کو مجدد تسلیم کرتے ہیں[عہ۵]

ان آیات قرب و معیت کے متبادر معنوں سے باوجود ثبوت معیت ذاتی کے کیا یہ غرض قول ہے شاہ صاحب محدث دہلوی کا جو اوپر گذر چکا کہ جو خصوصیت استوا کی عرش کے ساتھ ہے وہ دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ نہیں ہے جس سے عموم معیت ذاتی کے ساتھ ایک خاص نسبت ذاتی استوار کی عرش کے ساتھ متحقق ہوتی ہو

[عہ۵] اس رسالہ کے بعد زیر نوا ہم نے مولوی قاضی عبد القادر صاحب پیا رم ہٹی کے جواب میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام توجیہ التنزیہ رکھا ہے جو دراصل اسی رسالہ کا ضمیمہ ہے جس میں معیت و قرب ذاتی کی بحث نہایت تفصیل سے کی گئی ہے اور مدلل ثبوت اس کا دیا گیا ہے اور اہل علم کے ایسے چالیس اقوال لا کر بتلا دیا ہے کہ جنہوں نے معیت و قرب ذاتی کا ثبوت دیا ہے اور تفسیر کی ہے ۱۲ منہ

لہذا قول اول منافی قول ثانی نہین ہے بلکہ بطریق اہل حق کے تصدیق کی ہے ہر ایک آیت کو عموم وخصوص کے ساتھہ جیسے کہ وارد ہوا ہے۔

مسئلہ وحدت الوجود کے نسبت جسکا حاصل وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ ہے مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی نے ایک استفتی کے جواب کے آخرین لکھا ہے جو کہ فتاوی عزیزی ہے۔ در قرآن مجید چند جا اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ وصریح ترین آیات وارینمعنی این آیت است سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ اور نیز آیہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ انیست معنی وحدۃ الوجود۔

اور نواب صدیق حسن خانصاحب مرحوم جنکو یہہ لوگ امام الوقت ومجدد تصور کرتے ہین کتاب ریاض المرتاض اور تقصار جیود الاحرار مین قایل ہوے ہین کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا حق اور مطابق شرع ہے حالانکہ وحدۃ الوجود کا حاصل یہہ ہے اَلْوَاجِبُ الْوُجُوْدُ وُجُوْدُهُ اَقْرَبُ مِنْ كُلِّ مَوْجُوْدٍ پس اس سے ثابت ہوگیا کہ اہل سنت وجماعت کا عقیدہ صحیحہ حق سبحانہ تعالی کی محض معیت علمی بغیر ازذات کے نہین ہے بلکہ اوسکی عموم معیت ذاتی مع صفت علم ہے جسطرح سے حق سبحانہ تعالی خود آپ معیت ذاتی وعلمی کا ذکر فرما چکا ہے فقط اَللّٰهُ مَعَنَا وَمَعَهُمْ اَيْنَمَا كُنَّا وَكُنْتُمْ۔

خاتمۃ الکلام پر گزارش ہے کہ اگرچہ اسمین کہ اگرچہ اسمین کچھہ شک نہین ہے کہ آیات قرب ومعیت سے اکثر اہل علم نے عموماً معیت علم مرادلی ہے مگر وہ

ایسی نہین جو منافی معیت ذاتی ہو یا مخالف مفہوم آیات منصوصہ ہو کیونکہ
اہل حق نے صفات کو غیر ذات یا زاید بر ذات الٰہی نہین مانا ہے بلکہ وہ
قدیم و غیر مجعول ہین جسمین اعتبار حدوث کو دخل نہین ہے اور نہ کبھی ذات سے
انفکاک کے تصور کی گنجایش ہے - پس اس صورت مین ظاہر ہے کہ یہہ معیت
علمی منافی معیت ذاتی نہین ہے مگر خبرداران لوگون کا معیت علمی کہنا اوسکے
مغایر ہے کیونکہ انہون نے اللہ تعالی کو بالذات بالائے عرش کیا ہے تو اوسکے
یہہ معنی ہوے کہ یہہ معیت علمی عالم کے ساتہہ بغیر ذات کے ہے یعنی علم ہے
ذات ندارد یہہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً ذاتی
و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے متصور ہی
نہین ہو سکتا ثانیاً صفات عین ذات الٰہی ہونیکی وجہ سے بالکل انفکاک
متصور ہی نہین ہو سکتا القصہ جبکہ ایسی معیت علمی کے متعلق اس قسم کے
اشکالات پیدا ہوتے مین تو یہہ کہدیتے ہین کیفیتہ مجہول در حالیکہ معیت علمی
کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل کے حق مین باعث اطمینان اور سایل کے لئے
سبب سکوت و تشفی ہے تو معیت ذاتی کی بہی یہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کو
مجہول کہدینے سے اکثر اعتراضون سے مخلصی حاصل ہونیکے سواے جملہ آیات الٰہی
کی تصدیق بلا تاویل کے ہو جاتی ہے تو پہر کیون انکار کیا جاتا ہے اور کیفیتہ
مجہول کا اقرار نہین ہوتا غرض بعضون نے اس سر کو نہین سمجہا بغیر سمجہے بالجزم
یہہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالی بالذات فوق عرش ہے اور بالعلم محیط عالم اور
منشاء اس قید کا یہہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی عالم کے ساتہہ حلول و اتحاد

لازم آجاویگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء نجس وکریہ کی معیت سے ذات مقدس
پر اوسکا برا اثر لاحق ہوجاویگا حالانکہ یہہ خیال باطل ہے کیونکہ جیسے حق سبحانہ تعالے
کی احاطت ذاتی عرش کے ساتھہ بلا حلول واتحاد کے جایز ہے یا جس کیفیت سے
کہ لوح محفوظ کے ساتھہ اوسکی معیت وقربت درست ہے اسی طرح دوسرے
مخلوقات کے ساتھہ بھی اوسکی احاطت ومعیت ذاتی جایز ودرست ہوجاویگی
والا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی - غرض انہون نے معیت اور حقیقت احاطت کو
نہین سمجہا اور بغیر جاننے بوجہے اپنے دانست مین اسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا
بعض فرضی وقیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کردیا پس
اس تنزیہ کی بعینہ وہی صورت واقع ہوئی ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شر سے
یزدان کی تنزیہ کرنیکے لئے دوسرے خالق شر اہرمن کی تجویز کی کیونکہ انہون نے
یہہ گمان کیا یزدان جو خالق خیر ہے وہ شر کو پیدا نکریگا والا وہ خیر محض نہوگا
اس وجہ سے کہ انہون نے اپنے زعم فاسد مین خلق شر کو شر سمجہا تھا حالانکہ
خلق شر شر نہ تہا - مگر افسوس کہ ان نادانون نے اس سر کو نہین سمجہا لہذا
ذات یزدان سے اس شر وہمی کی تنزیہ کے غرض سے شر کا خالق اہرمن
کو ٹہراکر یزدان کا شریک وہمتا بنالیا ؎ برین عقل ودانش بباید گریست
پس جو حضرات عقیدۂ عموم معیت ذاتی سے ڈرتے ہین کیون غور وفکر نہین کرتے
کہ بالفرض بموافق زعم مخالف کے اگر احاطت ومعیت ذاتی کی صورت مین
نجاست اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر لاحق ہوگا تو وہی برا اثر صفات حق کے
نسبت بہی صادق آجاویگا کیونکہ صفات حق زاید بر ذات حق نہین لہذا

غیر ذات مطلق نہین لہذا جو فرضی قباحت کہ احاطت ذاتی کی صورت مین واقع ہوگی وہی قباحت احاطت علمی مین بہی پائی جاویگی یا اگر اس قباحت سے نکلنے کے لئے صفات حق کو زاید بر ذات حق یا غیر ذات مطلق فرض کرلین تو انکی ممکن و جایز ہوگا تو ذات مطلق سے صفت علم کی نفی سے جہل لازم آجاویگا ۵
روستائے زدست باران جست   رفت و دریائے ناودان بہ نشست

اصل منشاء غلطی معیت ذاتی کی نافہمی ہے جسکی وجہ سے اپنے توہمات باطل و خیالات فاسد کو اسمین دخل دیکر حلول و اتحاد پر محمول کیا گیا اور وجہ اس احتمال کی یہہ ہوئی کہ انہون نے شاہد کا قیاس غایب پر کیا الذا حق سبحانہ تعالی و تقدس کی معیت ذاتی کو بایکدیگر اپنے معیت ذاتی یعنے اجسام پر قیاس کیا اور اپنے زعم مین ذات مطلق سے اوسکی ایک صفت کمال کے زایل کرنیکو ہی کمال تنزیہ خیال کرلیا جیسے کہ مچہر اپنے خالق کا کمال دو پرون ہی مین سمجہتا ہے یعنے اگر مچہر سے خدا تعالی کی صفت پوچہی جائے تو وہ بہی اپنی حالت پر قیاس کرکے یہی جواب دیگا کہ میرے خالق کو ضرور دو پر ہونگے کیونکہ وہ اپنا کمال پرون مین ہی پاتا ہے اور ہوا پر اوڑنے سے نہایت لذت اوٹہاتا ہی لہذا اپنی دانست مین یہہ جزم رکہتا ہی کہ اگر خدائے تعالی کو جو میرا خالق ہی پر نہون تو وہ ہرگز اڑ نہ سکیگا تو عاجز ہوجاویگا جس سے اوسکی ذات پاک مین سخت نقصان لازم آجاویگا اگرچہ کہ اس مچہر نے بظاہر اپنے زعم مین اپنے خالق کی تنزیہ اعلی درجہ کی کی ہی مگر فی الحقیقت جاننے والیکے نزدیک اسکی یہہ تنزیہ کسقدر قبیح تر تشبیہ ہی پس یہہ تمام خرابی اسلیئے واقع ہوی کہ اوسنے اپنی کم فہمی و اپنے خالق کی عدم معرفت کی درجہ سے اپنے ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی

تنزیہ کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی مثال ہی
اوس شخص کے قصور عقل کی جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالے و تقدس
کی احاطت علمی کو مثل اوس اپنے احاطت علمی کے فرض کیا جیسے کہ زید باوجودیکہ
حیدرآباد مین ہے مگر اکبرآباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے یعنے جیسے کہ
زید کے علم مین تاج محل حاضر ہے یا یون کہو کہ زید کا علم اوسکے تمامی معلومات
پر محیط ہے اوسی طرح یا اوس سے زیادہ حق سبحانہ تعالی کا علم جمیع عالم پر محیط ہے
وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ
اس تمثیل کے دینے مین اوس نے غلطی فاحش کی ہے کیونکہ کسی جہت سے
یہہ تمثیل حسب حال و موافق واقع کوئی مناسبت نہین رکہتی بدین وجوہ کے زید کو
اوس تاج محل کا علم بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ
قبل از حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تہا یا بعد حصول کے اوسکو
بہول گیا تو بہی جاہل رہا پس زید اور اوس کے علم مین انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم
حادث کہ زاید بر ذات یعنے عارضی ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف
اوس کے حق سبحانہ تعالی کا علم قدیم و حضوری ہے جسمین اول و آخر جہل کو ہرگز
دخل نہین ہوتا اور کسی حالت مین ذات و علم مین انفکاک متصور ہی نہین ہوسکتا
ع ببین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا۔
قطع نظر اسکے اس مثال مین یہہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس سے
اصل مفہوم یعنے معیت علمی بہی تو ثابت نہین ہوتی کیونکہ زید کے خیال مین
جو صورت کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہین ہے بلکہ

تاج محل کی مثال ہی اس صورت مین زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ پر محیط ہو
نکہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ پس اگر اسی طرح حق سبحانہ تعالی کی احاطت
علمی کو بھی فرض کیا جاوے تو محض بہتان و ظلم عظیم ہے یا اگر باعتبار
خالقیت کے دیکھا جاوے تو بے شک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوقات کا
علم ضروری ہے اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لہذا وہ ازل ہی مین
سب جان چکا ہے لہذا تمامی معلومات یعنے صور علمیہ پر اوسکا علم محیط ہے
پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبۂ علمی یعنے صور علمیہ ہی کے نسبت صادق
آسکتا ہے نہ کہ مرتبۂ خارجی یعنے اس عالم کے نسبت اطلاق اس احاطت علمی کا
صحیح ہوسکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق ہین بذاتہ خارجاً خارج نہین ہو سکتے
والا ذات حق مین خلو لازم آئیگا اور یہہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی سے
کبھی منفک نہین ہوتی بلکہ ابداً لاآباد علم الہی مین ہی بحقیقتہ ثابت رہتے ہین
تو ناگزیر صور خارجیہ جو خارج مین موجود ہوے ہین اون صور علمیہ کے
امثال ہوے جو علم الہی مین ثابت ہین بہر حال یہہ صور خارجی یعنے عینی سوا
اون صور داخلی کے ہوے جو علمی ہین اسصورت مین اللہ تعالی کے احاطت
و معیت علمی کا اطلاق صرف معلومات کے ہی نسبت صحیح ہوا یاد رہے کہ یہہ معیت
علمی بھی مع الذات ہے نہ کہ اس عالم کے ساتھہ کیونکہ یہہ عالم خارجی اوس صور
داخلی کے سوا ہے پس اس صورت مین اوسکے علم مطلق سے علم جزیات عالم
کی بھی نفی ہو جاویگی کیونکہ اللہ تعالی تو بالذات عرش پر ہی رہتا ہے تو
پھر زمین پر جو واقعات کہ آناً فاناً گذرتے رہتے ہین پھر اوسکا علم حاصل ہونیکا

ذریعہ ہی کیا ہے لہذا انہون نے یہہ گمان کرلیا کہ اللہ تعالی جو خالق ہر شی ہے
ہر چیز کو اوسکے جملہ واقعات وحادثات کے ساتہہ جان چکاہے کیونکہ خالق کو
قبل از خلق کے از جز تا کل علم حاصل ہے لہذا بعداز خلق کے جو کچہہ کہ ہوتا رہتا ہی
اوسی علم قدیم کے موافق ہوتا ہے جسکو اللہ تعالی نے جان چکا ہے پس اس
حالت مین اس اعتقاد کی یہہ صورت ہوی جیسے کہ مصور اپنی بنائی ہوی تمامی تصویرونکو
اپنے مکان مین بیٹھے ہوے اون ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے
جو اوسکے خیال مین موجود مین یعنے اس صورت مین اون تصویرونکا علم مصور کو
اپنے صور خیالیہ مین غور وفکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے تعالی اللہ عن ذالک علواً
کبیراً حق سبحانہ تعالے ہر چیز کو مثل ہمارے غور وفکر سے ادراک نہین کرتا ہے
بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنے جیسے کہ قبل از خلق کے تمامی صور علمیہ
پر احاطت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا علم شہوداً حاصل تہا
اسیطرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالی وتقدس کو اس تمام عالم کا
علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے فلہذا قال اللہ تعالی وَاِنَّہٗ عَلٰی کُلِّ
شَیۡءٍ شَہِیۡدٌ پس تاآنکہ اس عالم کے ساتہہ احاطت ومعیت ذاتی واقع نہو -
علم شہودی متصور نہین ہوسکتا جسکا مختصر بیان سابق اسکے گذرچکا اور جبتک
مرتبۂ علم سے خارجاً ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہو معیت حق کی حقیقت بھی
متحقق نہین ہوتی لیکن یہہ محل اس بیان کا متحمل نہین ہے اگر کوئی طالب حق اس
حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے کہ وَمَا عَلَیۡنَاۤ اِلَّا الۡبَلٰغُ
وَاٰخِرُ دَعْوٰنَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ایہا الناظرین اسرار ائین

میرا مخاطب کوئی خاص شخص نہین ہے اور نہ اب مین کسی کو خاص کرنا چاہتا ہون بلکہ اصل مقصود میرا اظہار حق ہے یا اللہ اسکو شرف قبولیت بخش اور اس سے سبکو فائدہ پہونچا اور اپنے فضل و رحمت سے میرا خاتمہ بخیر کر۔

حضرات اگرچہ مین اپنے کم علمی کا معترف ہون مگر الحمد للہ ذی علم لوگون نے اسکی صحت مضامین کی تصدیق فرمائی ہے ازانجملہ مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اور مولوی احمد صاحب انبالوی ہین جنکو مولانا جناب نذیر حسین صاحب سے شرف تلمذ حاصل ہے اور تیسرے مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندرپوری اور چوتھے مولانا حضرتنا مولوی حاجی محمد محی الدین شاہ خاطر صاحب مداد اللہی مدظلہ اللہ تعالی ہین۔ چنانچہ اسبارہ مین حضرات موصوف نے بعد ملاحظہ رسالہ ہذا کے جو اپنی ذاتی رائے و خیال ظاہر فرمایا ہے بغرض ملاحظہ ناظرین بجنسہ درج ذیل کیجاتی ہے۔

نقل خط اول مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اول تعلقدار ضلع ناندیڑ علاقۂ حیدرآباد دکن مورخہ ۱۰ امرداد ۱۳۰۳ف

جناب بندہ

تسلیم۔ جسقدر اوراق آپنے اپنے تصنیف کے روانہ فرمائے تھے وہ مین نے دیکھے لیکن مجھکو آپ کے تصنیف مین اسوجہ سے کہین کچھہ بنانیکی ضرورت نہین ہوئی۔ کہ جو کچھہ آپنے اپنی تحریر مین ثابت کیا ہے اوسکا حاصل یہی ہے کہ استوی علی العرش جسطرح قران شریف مین آیا ہے اوسپر ایمان لانا چاہیے اور اور صفات آلہی کے آیتین متشابہ فی المعنی ہین اسلئے اس آیت یا اور آیات صفاتِ الٰہی

کوئی معنی مخلوقات کے صفات کے قیاس پر اسطرح کے نہین کرنے چاہین جس سے
حیثیت لازم آنکر تنزیہ الٰہی مین کچھہ فرق آجاوے اور جن صاحب کی تحریر کا
رد لکھا ہے انہون نے اکثر جگہہ صفات الٰہی کے آیات و احادیث کا ترجمہ اپنے کلام
مین اس ڈھنگ سے کیا ہے جس سے صفات الٰہی کا قیاس صفات مخلوق پر لازم
آتا ہے اسلئے آپکا مناظرہ اپنے شخص مقابل کے ساتھہ گویا ایسا ہی ایک مناظرہ ہے
جو قرآن شریف کے نزول کے زمانہ مین ہوچکا ہے اور خود اللہ تعالی نے سورہ فصلت
کی ایک آیتہ نازل فرماکر اوس مناظرہ کو طے فرما دیا ہے صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ
مین حضرت عبداللہ رض بن مسعود کی روایت مین جو کچھہ اس مناظرہ کا قصہ بیان کیا گیا
ہے اوسکا ماحاصل یہہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہین ایک روز حرم شریف
مین خانہ کعبہ کی پردہ کے آڑ مین کھڑا ہوا تھا کہ ایک شخص ثقفی اور دو شخص قریشی آئے
اور اونہون نے آپس مین کچھہ باتین کین جو مین نے نہین سنین پھر ایک شخص نے اون مین سے
کہا کہ ہم جو باتین کر رہے ہین کیا خدائے تعالی اون باتون کو سنتا ہے اور دوسرے
نے کہا کہ جب ہم سنائی دینے کے قابل پکار کر باتین کرین گے تو خدا سنیگا
چپکے چپکے باتین کرین گے تو کیونکر سنیگا اوس پہلے شخص نے کہا جب خدا تعالی
سنتا ہے تو سب کچھہ سنیگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہین کہ مین نے
اس قصہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ذکر کیا اوس پر اللہ تعالی نے آیتہ
وما کنتم تستترون ان یشہد علیکم سمعکم خاسرین تک نازل فرمائی حاصل معنی
آیتہ کے یہہ ہین کہ قیامت کے دن جب مشرکین اپنے شرک سے اور گنہگار لوگ
اپنے گناہ سے انکار کرینگے تو اللہ تعالی اون کے اعضا سے اون کے برے

کانون کی گواہی دلوائیگا اوسکا ذکر اوپر سے فرما کر اوسی ذیل مین اللہ تعالی فرمایا
کہ یہہ لوگ کچھہ اسلئے قولی و فعلی گناہ مخفی طور پر نہین کرتے کہ قیامت کے دن
اعضا کی گواہی کا انکو خوف ہو بلکہ انکا عقیدہ تو یہہ ہے کہ انسانون کی طرح چھپے
گناہ قولی و فعلی کو اللہ تعالی بہی سنتا جانتا نہین ہے پہر آگے فرمایا کہ اسطرح کے
عقیدے کے لوگ دوزخی ہین حافظ ابن حجر نے اس شان نزول کی حدیث کی شرح
مین ابن بطال شارح بخاری کے قول کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس شان نزول نے
آیات صفات مین قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو الگ کر دیا جس شخص نے یہہ کہا تھا
کہ ہم دوسرے کے سننے کے قابل پکار کر بات چیت کرینگے تو خدا تعالی سنیگا
اوس نے اس قیاس پر یہ ایک بات کہی تھی کہ جسطرح مخلوق کا حال ہے کہ سننے کے
قابل پکار کر کوئی بات کہیے تو انسان سنتا ہے نہین تو نہین سنتا یہی حال خدا
کی صفت سمیع ہونیکا ہوگا اسیطرح کے قیاس کرنیوالے کو خدا تعالی نے بدعقیدہ
اور دوزخی فرمایا اور جس دوسرے شخص نے خدا تعالی کی صفات کو صفات مخلوق
جدا کر کے یہہ کہا تھا کہ خدا سنتا ہی تو پکار کر کہنا اور چپکے سے کہنا سب کچھ
سنتا ہے اوسکے کلام کو اللہ تعالی نے آیتہ کے مضمون مین قابل صحیح قرار دیا
غرض آیات صفات مین ظاہری معنی قایم رکھکر تشبیہہ سے پورے طور پر بچنا اور
اور تنزیہ کو ہاتھہ سے نہ دینا بڑی چیز ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح
صحیح بخاری مین لکھا ہے کہ جو لوگ کہ صفت استوی علی العرش کو ظاہری معنی پر
رکھتے ہین اونکے بہی دو گروہ ہین ایک گروہ کا اعتقاد یہہ ہے کہ صفات الہی کے
ظاہری معنی سے بہی وہی مراد لینا ممکن ہے جو صفات مخلوق سے ممکن ہے

دوسرا گروہ یہہ کہتا ہے کہ جب اللہ تعالی کی ذات مخلوق سے بالکل مباین ہے تو اوسکے صفات بہی مخلوق کے صفات سے جدا ہین کیونکہ ہر موصوف کی صفات مناسب حال موصوف کے ہونی چاہئین حاصل کلام یہہ ہے کہ جو کچہہ آپنے لکہا ہے وہ بخوبی قرآن شریف اور حدیث شریف اور سلف صالح کے کلام اور عقیدہ کے موافق ہے اسواسطے مین آپکے اوراق مرسلہ کو واپس کرتا ہون اور کہین آپکے تحریر مین کچہہ درست کرنے کا موقع نہین دیکہتا ایک جگہہ آیت اور ایک جگہہ حدیث کا حوالہ بلا داخلہ رہ گیا ہے جہان مین نے نشان کردیا ہے وہ حوالہ آپ خود درج فرما سکتے ہین۔

آخر مین یہہ کہتا ہون کہ اللہ تعالی آپکو اجر دے آپنے اس تحریر مین بڑی عرق ریزی اور جان فشانی فرمائی ہے زیادہ والسلام فقط

نقل خط اول جناب مولانا حکیم وکیل احمد صاحب سکندرپوری ازمدد عدالتہا صوبہ کلبرگہ

جناب مخدومی مکرمی جامع فضایل وکمالات دام مجدکم

تسلیم مین نے آپکے اجزا دیکہے سبحان اللہ مجہے معلوم نہین کہ لنگسگور مین رہکر ایسے تحقیقات پر آپکو کہان سے عبور ہوا جزاک اللہ خیر الجزا اب اسکو تمام کرکے چہپوا دیجئے مین اردو مین اسکی دہوم دہامی تقریظ لکہکے پیش کرونگا فقط۔

جناب مولوی صاحب مخدومی مکرمی دام مجدہٗ

تسلیم۔ بقیہ حصہ کتاب کا مین نے دیکہا اصل یہہ ہے کہ آپ نے مضامین کو ایسی بسط کے ساتہہ لکہا ہے کہ سبحان اللہ بڑہانا فضول ہے۔ اور گہٹانے مین اصل مطلب فوت ہوتا ہے اس رسالہ کو دیکہکر میرا بہت جی خوش ہوا۔ اور دل سے دعا نکلی۔ اسکی تقریظ بہیجتا ہون فقط۔

تقریظ چکیدۂ خامۂ عنبرین شمامہ جناب مولانا مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندرپوری صانہ اللہ تعالی عن الشر المعنوی و الصوری

زمانہ حال مین جو چل رہا ہے اسقدر خیالات مین آزادی پھیل گئی ہے کہ ایسے عقاید گھڑے جاتے ہین کہ جسکا اثر معاذ اللہ عظمت و شان کبریائی پر پڑتا ہے کوئی فاسد العقیدہ باری تعالی شانہ کے لئے جہت و لوازم جہت ثابت کرتا ہے۔ کوئی خام خیال حق تعالی عز اسمہ کے جسمیت کا قایل ہو کے درپئے ثبوت لوازم جسمیت ہے۔ کوئی مالیخولیائی خداوند اقدس کے نسبت امکان کذب ظاہر کرتا ہے گو الحمد للہ سچے مسلمانون نے انکا تعقب کرکے نوک دم بھگادیا اور اون کے حواس کو ایسا پریشان کیا کہ ان لوگون نے مقابلہ کا نام نہ لیا چنانچہ علامۂ زمان صوفی باصفا مولوی حاجی صفدر حسین سلمہ اللہ الواہب نے تنزیہ باری تعالی شانہ مین جو یہہ رسالہ تحریر فرمایا ہے قابل دید ہے۔ مین نے اس رسالہ کو یہان تک دیکھا حسب عقیدۂ سلف پایا۔ اس زمانہ مین ایسا بسیط رسالہ لکھنا جناب ممدوح ہی کا کام ہے۔ اسمین شبہہ نہین کہ آپنے اس تحریر مین اپنا بےبہا وقت صرف فرمایا اور اپنے وسیع معلومات کا سکہ طالبین کے دلون مین بٹھایا۔ آپکی محنت و بلند خیالی و حسن عقیدت کا کیا کہنا ہے اللہ تعالی اپنے لطف عمیم سے اس محنت کو مقبول فرمائے۔ اور رسالہ نادرہ سے مسلمانون کو نفع پہونچائے۔ اور مصنف کو اجر جزیل عطا کرے آمین ثم آمین۔

تقریظ منظوم از خاطر غفر اللہ ولوالدیہ

چہ برجستہ رقم قال اقولست مقام غور ارباب عقول است۔

اگر عقل سلیمت یاور آید — ترا قول مولف باور آید

بود هر چند پیچیده مسایل — خوشا حل شد بیانیه مسایل

بهر قالش اقول صاف شافی است — برای منکرین الزام کافی است

مولف عالم دین را نور عین است — عزیز از جان من صفدر حسین است

چه ممکن بود این تردید بی عیب — بود سرگرز حق تایید از غیب

تعصب چشم دانش را حجاب است — اگر از انصاف بینی لاجواب است

بسیط از جهل شد صدها علاج است — ولی جهل مرکب لاعلاج است

بکسی رهگر رسد از غیب تایید — شناسد مغز قرآن سر توحید

بشوی توحید کامل را چو طالب — شود تنزیه با تشبیه واجب

نهی بر طاق نسیان گر تعصب — کنی توجیه با درپی تعجب

کند عقل سلیم ار دستگیری — کنی غور صحیح آن را پذیری

دل تو چون کند تسلیم آنرا — تو سنت کن خدای جل وشان را

که این دولت نصیب تو خدا کرد — ترا توحید کامل او عطا کرد

رقم زد خامهٔ خاطر گهربار

بدیهی سال او ایضاح الاسرار

سـ۱۳۰۱ھ

فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله

الحمد لله این رساله ناقصه تر از براهین ساطعه در بیان تنبیه بالتشبیه المسمی به

تکملة توجیه التنزیه
التنزیه فی التشبیه

مصنفه محمد صفدر حسین صقل الله عن قلبه الرین در مطبع فخر نظامی حیدرآباد طبع شد

وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نستعینہ و نصلی و نسلم علی حبیبہ و آلہ و صحبہ اجمعین

بعد حمد و صلواۃ بندہ مملو الشین محمد صفدر حسین صقل اللہ عن قلبہ الرین ابن حاجی مولوی محمد محی الدین صاحب المتخلص بہ خاطر قادری امدادالٰہی میسوری۔ عرض کرتا ہے کہ بتاریخ ۲۵ ماہ ذیحجہ سنہ ۱۳۱۳ ہجری نبوی کو جب مین مستقر چھاونی لنگگو رسے بہ تقریب دورہ بمقام شوراپور پہونچا تو مولوی محمد عبد القادر صاحب پیارمٹی کے چند رسالے یعنے فائدہ جدیدہ اور المقالۃ المفسمہ لضلالۃ المجسمہ اور رسالہ تصریح شدید بر مجسم عنید اور تکذیب المبتری فی قولہ التبری عن افتراء المفتری اور تعویذ ایمان از آسیب نایبان شیطان وغیرہ میری نظر سے گذرے۔

مولوی صاحب موصوف نے ان جملہ رسالون مین صرف دو امر کے

ثبوت پر بہت بڑا زور دیا ہے اولاً یہہ کہ ذات حق سبحانہ تعالےٰ کی فوقیت علی العرش انفصالی ہے یعنے اللہ تعالےٰ اور عرش کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی ہے۔ ثانیاً یہہ کہ عالم کے ساتھہ حق سبحانہ تعالےٰ کی احاطت و قربت و معیت علمی ہے ذاتی نہین بلکہ اس فوقیت انفصالی کے منکر اور قربت و معیت ذاتی کے مقر کو کافر ٹھہرانے مین نہایت اصرار فرمایا ہے۔

قبل اسکے کہ اسبارہ مین کچھہ مین عرض کرون اولاً مین مولوی صاحب کی اوس لیاقت و فضیلت کو قبول کرتا ہون جسکا اظہار انہون نے جابجا کیا ہے اور اس کے ساتھہ مین اپنی بے بضاعتی اور کم علمی کا اقرار بھی کرتا ہون اور اس امر کے اظہار سے میری یہہ غرض ہے کہ اون ہر دو امور مسلمۂ مولوی صاحب کے نسبت جسکا ذکر مین اوپر کر چکا ہون جو کچھہ مین اپنا عقیدہ بیان کرونگا اور اوسکا ثبوت دونگا اوس سے کسیطرح کی نکتہ چینی یا اعتراض یا اپنی اظہار لیاقت مقصود نہین ہے بلکہ اس امر حق کے اظہار سے میری اصلی غرض صرف اسیقدر ہے کہ ان جملہ دلایل کو بغور ملاحظہ فرمانیکے بعد پھر اختیار ہے کہ چاہین اسکو قبول فرماوین یا انکار کرین۔

مین سچے دل سے مولوی موصوف کو اس امر کا بھی یقین دلاتا ہون کہ اس میری مختصر گزارش سے ہرگز یہہ غرض نہین ہے کہ کسی طرح مباحثہ کی بنیاد قایم ہو یا باہمی رد و قدح کی سلسلہ جنبانی کیجائے اگرچہ مین خیال کرتا ہون کہ غالباً مولوی صاحب موصوف کا علمی جوش خاموش رہنے نہ دیگا

مگر افسوس ہے کہ مجھہ مین وہ جوش وخروش ہی ہنین ہے جو مکررین مولوی صاحب کے خدمت مین کچھہ عرض کرسکون کیونکہ اولاً تو مجھہ مین نہ وہ مادہ ہے اور نہ اوسکا سواد ثانیاً ملازمت کی پابندی اور اشغال دینویہ سے اسقدر کم فرصت ہون کہ جسقدر مین اسوقت لکھہ رہا ہون وہ خود مین اپنے حوصلہ سے زیادہ کام کر رہا ہون۔

مولوی صاحب موصوف کے بعض رسایل مثل ضرب شدید وغیرہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اونہون نے ذات حق سبحانہ تعالے سے نفی مکان اور آیات صفات کو اون کے ظاہری معنون پر جاری کرنیکے عدم جواز کے ثبوت مین اور بھی کچھہ رسالے لکھے ہین گو اون تمام رسالون کے دیکھنے کا مجھے اتفاق ہوا مگر بعض رسایل مین جسقدر دلایل اپنے مقابل کے جواب مین اونہون نے بیان فرمایا ہے اوسکے ساتھہ مجھے بھی اتفاق ہے چنانچہ مین نے بھی ایک رسالہ التنزیہ فی التشبیہ لکھا ہے جسمین اکثر وہی بحثین ہین جنکے رد کرنیکا ذکر مولوی صاحب نے اپنے رسایل مین فرمایا ہے۔

مولوی صاحب نے اوس ذات مطلق کا جو لامکانی ہونا بیان فرمایا ہے بیشک حق ہے اوس لامکانی کو مکان کا ثبوت اسلئے کفر ہے کہ مکان جسم کا لازم ہے لہذا جسم کو مکان کی حاجت ہے اور حق سبحانہ تعالی کو جسم نہین ہے لہذا اوسکو مکان کی حاجت نہین ان اللہ لغنی عن العالمین جن لوگون نے ثم اللہ فوق ذلك سے حق سبحانہ تعالے کو بالذات فوق عرش ٹہراکر جہت مکانی ثابت کیا ہے یا حدیث وَهُوَ مَكَانُهُ

سے عرش کو اوس ذات مطلق کا مکان و قرار گاہ ٹھرایا ہے اوسکی مخالفت مین مولوی صاحب کو
ساتھہ مجھے بھی اتفاق ہے کیونکہ اوس ذات مطلق سے مکان کی نفی اور لامکان کے
ثبوت پر بہت قوی دلایل نقلیہ و براہین عقلیہ موجود ہین بلکہ بقول مولوی صاحب جن
دلایل سے اونہون نے خداوند تعالے کی فوقیت مکانی عرش پر ثابت کرنا چاہی ہے
اونہین دلایل سے فوقیت لامکانی ثابت ہو جاتی ہے لیکن مولوی صاحب اور اونکے
مقابل کے مناظرہ مین ایک تیسرا پہلو پیدا ہو گیا ہے جو پھر معرض بحث مین رہتا ہے
یعنے حق سبحانہ تعالے کی فوقیت علی العرش کے نسبت مولوی صاحب کو اپنے مقابل کے
ساتھہ اتفاق ہے اور صرف اوسکی کیفیت اتصال و انفصال مین اختلاف ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ مولوی صاحب کا خیال ہے کہ اپنا مقابل
الرحمن علی العرش استوی یا ثم اللہ فوق ذلک سے استقرار مکانی یا فوقیت اتصالی مراد لینا
چاہتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالے کا اپنے ایک مخلوق عرش پر مستقر و مماس ہونا لازم
آتا ہے جو بہت لوازمات جسمیہ مین لہذا مولوی صاحب اس فوقیت اتصالی کی جو مستلزم
مکانیت ہے نفی کر کے حق سبحانہ تعالے کی فوقیت علی العرش کو انفصالی ثابت کرتے ہین
اور فرماتے ہین کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہی ہین ایک فوق اتصالی عرش سے لگے رہنے کی
دوسرا فوق انفصالی جو اس عرش سے جدا اور پرے رہنے کی اور ان ہر دو اقسام فوق کا
ماخذ چراغ ہدایت کا یہہ قول بتلاتے ہین کہ لفظ فوق کا دو معنون پر اطلاق کیا جاتا ہے
ایک تو جہت کے معنی مین جو اوپر کا جہت ہے مقابلے مین تحت کے یہہ معنی خدا تعالی کی
بہ نسبت لگتا ہی نہین کیونکہ وہ منزہ و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان اوسکو
احاطہ کرے اور کیسا محدود و محاط و مظروف ہو جاوے تعالے اللہ عن ذلک علواً کبیراً

دوسرا برتر کے معنی مین یعنے بلا تداخل مباین رہنا الخ - نظر بران مولوی صاحب نے یہہ دعوی کیا ہے کہ جہان حدیثون وغیرہ مین اللہ کے لئے فوق العرش یا علی العرش آیا ہے وہ فوق انفصالی کے معنی سے ہی آیا ہے - انتہا -

یہان اولاً یہہ امر تحقیق طلب ہے کہ آیا یہہ بیان کہ حقیقی معنی فوقیت کے دوہی ہین ایک اتصالی دوسری انفصالی کہان تک صحیح ہے کیونکہ یہان مولوی صاحب نے لفظ فوق کے معنی کو اتصال و انفصال دوہی کیفیت کے ساتھہ حصر کر ڈالا ہے اور یہہ حصر چراغ ہدایت کے جس قول سے اخذ کیا ہے وہ خود اس بیان کی تائید سے ساکت ہے کیونکہ صاحب چراغ ہدایت نے ایک معنی لفظ فوق کی جہت کے معنے مین بیان کیا ہے جو تحت و بالا دو مکانون کے باہمی مقابلہ مین پایا جاتا ہے جسکو فوقیت مکانی بھی کہتے ہین دوسرا معنی فوق کے برتر لایا ہے جس مین جہت و مکان پایا نہین جاتا جسکو دوسرے لفظون مین فوقیت رتبی کہتے ہین چنانچہ امام غزالی الجام العوام کے پانچوین وظیفہ مین فرماتے ہین فانه ان ظهر فی وضع اللسان ان الفوق لا یحتمل الا فوقیة المکان او فوقیة الرتبة وقد بطل فوقیة المکان لمعرفة التقدیس فلم یبق الا فوقیة الرتبة کما یقال السید فوق العبد والزوج فوق الزوجة والسلطان فوق الوزیر فالله فوق عباده بهذا المعنی وهذا کالمقطوع به فی لفظ الفوق و انه لا یستعمل فی لسان العرب الا فی هذین المعنیین حاصل ترجمہ اسکا یہہ ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دوہی احتمال ہین فوقیت مکان یا فوقیت رتبہ - بلاشبہ حق تعالے کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی باطل ہوئی تو اب فوقیت رتبی ہے باقی و ثابت رہی جیسا کہ کہتے ہین کہ آقا خادم سے فوق ہے

اور شوہر بیوی پر فوقیت رکہتا ہے اور بادشاہ کو وزیر پر فوقیت ہے پس اللہ بھی اپنے بندون پر فوق اسی معنی سے ہے اور لفظ فوق مین گویا یہہ معنی قطعی اور یقینی ہوے اور زبان عرب مین فوق انہین دو معنون مین مستعمل ہے فقط۔

بیان بالا سے متحقق ہوا کہ لفظ فوق کے دو ہی معنے ہین ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبی لیکن فوقیت مکانی کے بھی دو ہی صورتین ہین یا اتصالی ہوگی یا انفصالی اور فوقیت اتصالی جیسے کہ سلطان تخت پر ہے یا ہم زمین پر ہین اسی معنی کی رد سے مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالے سے فوقیت اتصالی علی العرش کی نفی کی ہے کیونکہ اس فوقیت اتصالی کی صورت مین حق سبحانہ تعالے کا عرش پر استقرار یا اوسکے ساتھہ مماس لازم آتا ہے اور یہہ سب لوازم جسمیہ ہین تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا اور فوقیت انفصالی جیسے کہ ہمارے اوپر آسمان ہے یا آسمانون پر عرش ہے لیکن مولوی صاحب حق سبحانہ تعالے کی فوقیت کو اسی معنی سے علی العرش تصور کرتے ہین حالانکہ یہہ فوقیت بہی مکانی ہے چنانچہ خود مولوی صاحب نے لفظ فوق کی معنی مین انفصال کا ثبوت آیت کریمہ وبنینا فوقکم سبعا شدادا سے جو نکالا ہے یا حدیث والسماء التی فوقها سے استدلال کیا ہے یہہ خود مکانی فوقیت اور جسمی انفصال کی مثالین ہین جنمین جہت مکانی لازمی ہے خدا کی ذات پاک اور اوسکی فوقیت ذاتی ان اجسام کے ذوات اور اونکی فوقیت سے جنمین جہت وفصل وبعد مکانی پایا جاتا ہے منزہ ومقدس ہے۔

(۱) مولوی صاحب نے اپنے مقابل پر حق تعالے کے نسبت استوا ونزول وہرولہ وغیرہ کے ظاہری معنی لینے پر سخت اعتراضات کئے ہین کیونکہ یہہ معنی جسمی کیفیت سے

متصف ہین تو پھر نہ معلوم ہوا کہ مولوی صاحب موصوف نے حق سبحانہ تعالے کے
نسبت اس فوقیت انفصالی کے ظاہر معنی کا اطلاق جسمین بعد و مسافت مکانی جو لوازم جسمیہ
ہین کیسے جایز سمجھا اور روا رکہا حالانکہ یہہ صفت فوقیت کی مثل استوار و نزول کے متشابہ
ہے چنانچہ ملا علی قاری نے شرح قصیدہ بدء الامالی مین سے و رب العرش فوق العرش
لکن کے تحت مین یہہ لکہا ہے کہ وکذا کل ما ورد من الآیات و الاحادیث
المتشابہات من ذکر الید و العین و الوجہ ونحوھا من الصفات و منہ لفظ
الفوق انتہا اوسیطرح امام سیوطی رضی اللہ علیہ نے اپنی تفسیر اتقان کے ۴۳ نوع فصل تشابہات
صفات مین ذکر کیا ہے کہ استوار و فوق و قرب و معیت وغیرہ صفات تشابہات ہین فقط
الحاصل فوقیت انفصالی دو مکانون کے درمیان ہی متحقق ہوگی اور مکان
جسم کا لازم ہے لہذا فصل و جہت مکانی دو جسمون کے ہی درمیان پائے جائینگے حالانکہ
مولوی صاحب اوس ذات مطلق سے جسم و لوازم جسمیہ کی ہی نفی کرتے ہین اور اوس
ذات غیر محدود کو لا مکانی بھی ٹہراتے ہین اور باوجود اس نفی مکان کے پھر فصل جہت
مکانی بھی ثابت کرتے ہین۔

(۲) تا وقتیکہ حق سبحانہ تعالے سے فصل و بعد مکانی کی کلی نفی نہو تو پھر عرش بر حق
سبحانہ تعالے کی صرف فوقیت اتصالی کے نفی سے تنزیہ تام رب الانام کی ہرگز
حاصل نہین ہوتی کیونکہ فوقیت انفصالی بھی فوقیت مکانی ہی مین داخل ہے اسیواسطے
امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اکبر مین نفی کی ہے خالق و مخلوق کے درمیان سے
مسافت یعنے فصل مکانی کی اور اس قول کی شرح مین ملا علی قاری نے نفی کی ہے
اللہ تعالے کی ذات پاک سے نسبت اتصال و نسبت انفصال کی اور کہا ہے ابن حجر مکی نے

تفسیر مین اپنے قطع مسافت کی خاص ہے اجسام کے ساتھ اور اللہ تعالے پاک ہے
اس سے اور کہا ابن حجر مکی نے تحفہ مین اللہ تعالے سے نفی کیا ہے اجماع امت نے
اتصال بالعالم یعنے عالم سے لگے رہنے کی اور انفصال عن العالم یعنے عالم سے جدا اور پرے
رہنے کی اور کہا ہے امام ربانی نے مکتوب (۱۴۷) جلد سیوم مین نہین ہے اتصال و انفصال
کی گنجایش بارگاہ آلہی مین چنانچہ اصل اقوال آیندہ برمحل نقل کئے جاوینگے۔

(۳) پس اس صورت مین حق سبحانہ تعالے کو عرش کے جہت ٹہرا کر عرش و لامکان کے
درمیان فصل کا ثابت کرنا گویا لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ اس ذات لامکانی (خدا)
اور مکان (عرش) کے فی مابین فصل و مسافت مکانی اسیوقت ثابت ہوگی کہ لامکان کو
بھی قایم مقام مکان فرض کرلین یعنے جبتک عرش کو تحت اور اسکے مقابل اوپر کے
جہت مین لامکان نام کی کوئی جگہہ نہ ٹہرالین تب تک ان دونون کے درمیان فصل و
مسافت مکانی کا ثبوت ہی محال ہے کیونکہ فصل و بعد مکانی دو حد سے محدود ہوتا ہے
اور یہی مکانی خاصیت ہے کیونکہ مکان کو حد لازم ہے لہذا لامکان بھی مکان ہو جاینگا
کیونکہ عرش و لامکان کے درمیانی فصل مکانی کے تحت کی حد عرش ہوگا اور اوپر کے
جہت کی حد لامکان ٹہریگا جبکہ اس لامکان مین حد و جہت مکانی ثابت ہوگی تو وہ بھی مکان
ہی کہلاویگا لان الحد بمعنی الطرف و النہایۃ و ہما من خواص المقادیر۔ یعنے
اس لئے کہ حد بمعنی طرف و نہایت کے خواص سے اجسام کے ہے لہذا امام شافعی علیہ الرحمۃ
نے کہا ہے کہ حرام علی العقول ان تمثل اللہ تعالے و علی الاوہام ان تحدہ
یعنے اپنے عقلون سے اللہ تعالے کا تمثل اور اپنے وہمون سے اوسکا حد کرنا حرام ہے
(۴) درحالیکہ عرش و لامکان کے درمیان فصل و بعد مکانی فرض کیا جاوے

تو اون دونون کے درمیانی فاصلہ کا نام مکان ہی ہوگا کیونکہ یہہ جگہہ عرش ولامکان سے محدود ہے تو پھر عرش کے اوپر اور ایک مکان بھی ثابت ہوجاویگا اور اس مکان کے متصل لامکان کو ماننا ہوگا تو پھر حق سبحانہ تعالے کی وہی فوقیت اتصالی اس مکان کے ساتھہ ثابت ہوجائیگی جسکی نفی مکان عرش سے کی گئی تھی۔

(۵) اگر یہہ کہا جاوے کہ لامکان میں مکانیت ہی نہین ہے تو پہر جہت وفصل وبعد مکانی بھی ثابت نہوگا تو اس لامکان سے فوقیت اتصالی وانفصالی مکان کی بھی نفی ہوجائیگی کیونکہ یہہ امر بھی ہے کہ مکان مخلوق ہے اور مکانون کے خلق کے ساتھہ ہی فصل وبعد وجہت مکانی بھی مخلوق ہوجاتے ہین کیونکہ فصل وبعد وجہت وغیرہ یہہ سب اوصاف جو خواص ولوازم جسمیہ ہین دو مکانون کے مابین نسبتون کے نام ہین اور یہہ نسبتین دو مکانون ود و جسمون کے مقابلہ ہی مین پائے جاتی ہین

(۶) مولوی صاحب عمدۃ المقالات مین فرماتے ہین جسکا حاصل یہہ ہے کہ حق سبحانہ کی ذات مطلق ہے سے تحیز وجہت کی نفی کرنا حق سبحانہ تعالے کے فوق عرش لامکان مین ہونیکی منافی نہین ہے کیونکہ لامکان مین تحیز وجہت نہین ہے انتہی مگر یہہ قول مولوی صاحب کا اوسی صورت مین صحیح ہوسکتا ہے جبکہ لامکان مین جہت انفصالی کی نسبت مکانی کو داخل نکرین لیکن مولوی صاحب نے اوس ذات مطلق کو ایسے فرضی لامکان مین مقید کردیا ہے جو مکان عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی واقع ہے اور مرکز عرش کو دور ودراز فاصلے سے دایرہ کے طرح گھیرا ہوا ہے تو نتیجہ یہہ کہ ایسے لامکان مین جہت مکانی لازم ہوگی کیونکہ مکان عرش کا جہت تحت ارضی کے مقابلہ مین جہت فوق فاصلہ مکانی پر ہے اور اسیطرح جہت تحت عرش سے

مقابلہ مین لامکان بجہت فوق فاصلہ مکانی پر واقع ہے تو بالضرور اس لامکان مین جہت مکانی ثابت ہوگی کیونکہ یہہ جہت فوق کی بمقابلہ تحت کے واقع ہے اور جبکہ یہہ لامکان بفاصلہ مکانی محیط عرش ہے تو اس لامکان کی شکل مثل عرش کے کروی ہوگی تو تحیز لازم آگیا جبکہ اس مفروض لامکان مین جہت و تحیز پایا گیا تو دراصل یہہ لامکان ۔ مکان ہی ہوا اور اللہ تعالے کی ذات مطلق اس قید مکان و تحیز جہت سے منزہ و مقدس ہے ۔

(۷) اگر اللہ تعالے کا لامکان عرش کے اوپر فاصلہ پر واقع ہے تو مقام عما کا بھی فوق عرش فاصلہ پر واقع ہوگا کیونکہ حدیث صحیح مین وارد ہے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالے عما مین تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر پس اس صورت مین لامکان کے تحت مین ہوا کا ہونا ثابت ہے حالانکہ حدیث مین ماتحتہ ہواء واقع ہے ۔

(۸) درصورتیکہ ذات حق سبحانہ تعالے کی لامکان مین عرش کے اوپر فاصلہ پر ہے تو واللہ من ورائہم محیط کا پھر کیا معنی ہوگا تفسیر عزیزی مین اسکی تفسیر یون ہے کہ خدا تعالے از پیش و پس ایشان محیط است یعنے اللہ تعالے اون کافرون کے آگے اور پیچھے سے احاطہ کیا ہوا ہے (تفسیر کبیر مین بھی یہی معنی ہین) پس اس صورت مین لامکان کا مقام تو زمین کے اوپر ہی ٹہرا کیونکہ اون کافرون کا قیام بھی زمین پر ہے اور اللہ تعالے کی ذات اونکے اطراف سے احاطہ کی ہوئی ہے یا اگر یہہ کہو کہ عرش زمین کے اطراف بعدو مسافت کے ساتھہ محیط ہے اور اللہ تعالے کی ذات پاک لامکان مین ہے اور لامکان عرش کے اطراف سے فاصلہ کے ساتھہ احاطہ کیا ہوا ہے تو اس لامکان کی شکل بھی مثل عرش و سماء کے گول ہوگی چونکہ عرش و سماء اس کروی شان احاطت کیوجہ سے مکان کہلاتے ہین تو ظاہر ہے کہ عرش کے اوپر کا کرہ بھی جو وہ لامکان ہے بالضرور

مکان ہی ہوگا لہذا حق سبحانہ تعالے کی ذاتی احاطت کی شان بھی گر دی ہو جاوے گی تعالے اللہ عن ذالک علوا کبیرا۔

(۹) یا اگر ذات مطلق حق سبحانہ تعالے کی فوق عرش لامکان مین ہی مقید ہے تو پھر علی الارض موسی علی نبینا وعلیہم السلام کو یا موسے انی انا اللہ رب العالمین کہنا اور عرش پر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھہ دنی فتدلی کا واقع ہونا غیر صحیح اور منصوصات شرعی مثل آیات عموم معیت واحاطت و اطلاقیت ذاتی کا انکار لازم آئیگا۔

(۱۰) جبکہ حسب عندیہ مولوی صاحب لامکان اور عرش کے درمیان فصل مسافت مکانی واقع ہے تو حدیث صحیح فہو عندہ فوق العرش متفق علیہ کا مفہوم صحیح مخالف مفہوم مولف حسن ثابت ہوگا کیونکہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالے کے نزدیک فوق عرش ہے اور یہہ فوقیت اور قربت اللہ تعالے کی عرش اور لوح محفوظ کے ساتھہ ذاتی ہے کیونکہ عندہ کی ضمیر کا مرجع ذات ہے لیکن مولوی صاحب نے اللہ تعالے کی ذات کو عرش پر بفوقیت انفصالی لامکان مین مانا ہے تو بمصداق اس حدیث کے لوح محفوظ کو بھی لامکان مین ماننا پڑیگا اور یہہ خلاف دعوی ہوگا یا اگر عرش پر لوح محفوظ کی فوقیت کو اتصالی اور اللہ تعالے کی فوقیت کو انفصالی فرض کرین تو یہہ تفریق محض قیاسی اور فرضی ہوگی اور کوئی دلیل اسپر قایم نہو سکیگی اور اس تاویل کے بعد بھی تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہو سکیگی کیونکہ اتصالی و انفصالی یہہ دونون فوقیت مکانی ہین قطع نظر اسکے عرش پر اللہ تعالے اور لوح محفوظ کی فوقیت کو انفصالی و اتصالی فرض کرین تو یہہ فرض کرنا لفظ حدیث عندہ کا منافی ہوگا اور قیاس جو نص کے منافی

منافی ہے صحیح نہوگا۔

(۱۱) اور نیز حدیث صحیح اوعال وحدیث دلوالو انکو ولیتم سے بھی لامکان عرش کے درمیانی فصل مکانی کی نفی ہوجاتی ہے کیونکہ حدیث دلومین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے زمین سے آسمان اور پھر ہر ایک آسمان سے دوسرے آسمانون یہانتک کہ ساتون آسمانون اور عرش کے فیما بین مکانون کے فاصلہ کو بہ تفصیل بتلایا ہے اور فوق عرش سے لامکان کا فاصلہ نہین آیا ہے علی ہذا حدیث اوعال مین بھی از فرش تا عرش اور درمیانی تمام مکانات ساوات کی فوقیت انفصالی کا ذکر آیا ہے اور بالاے عرش ثم اللہ فوق ذلک فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بالاے عرش کوئی مکان نہین ہے کیونکہ اگر عرش ولامکان کے درمیان فصل مکانی ہوتا جیسا کہ مولوی صاحب کا گمان ہے تو بالضرور اوسکی مسافت درمیانی کا ذکر بھی ان دونون حدیثون مین ہوتا جیسا کہ تحت عرش کے مکانون کے درمیانی مسافت کا ذکر بالتفصیل آیا ہے جبکہ زمین سے عرش تک کے مکانون کی مسافت کا ذکر بالتفصیل کر کے بالاے عرش کسی مکان کا ذکر ہی نہین ہوا ہے بلکہ صرف ثم اللہ فوق ذلک پر کلام کو ختم فرمادیا ہے تو ظاہر ہے کہ فوق عرش کوئی مکان ہی نہین ہے ورنہ حق سبحانہ تعالے کے لئے مکان ثابت ہوگا اور یہہ باطل ہے کما قال البیہقی فے کتاب الاسماء والصفات انہ تعالے لامکان لہ یعنے بیہقی نے کہا کہ اللہ تعالے کے لئے کوئی مکان نہین ہے۔

(۱۲) عن انس ابن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فی قول اللہ عزوجل وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ قال ینظرون

الی ربھم بلا کیفیة ولا حد محدود ولا صفة معلومة اخرجه ابن
مردویة کذا فی تفسیر الدر المنثور یعنے انس بن مالک نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے قول مین اللہ تعالے کے کتنے موہنہ اوس دن تازہ ہونگے
جو دیکہنے والے ہین طرف اپنے رب کے اور فرمایا کہ دیکہنگے اپنے رب کو بلا کیفیت کے
اور بغیر حد کے جو محدود کرے اور نہ کسی خاص صفت معلومہ پر اخراج کیا اس حدیث کو
ابن مردویہ نے اور اسیطرح ہے تفسیر در المنثور مین انتہی بس اس حدیث سے ثابت
ہوا کہ اللہ تعالے اور بندہ کے درمیان فصل مکانی نہین ہے دران حالیکہ اللہ تعالے
عرش کے اوپر لامکان مین ہو اور اوس لامکان اور عرش کے درمیان انفصال
مکانی فرض کرین تو اوس ذات مطلق کو حد لازم آجائیگی اور ذات مطلق بجہت
فوقیت انفصالی محدود ہوجائیگی اور یہہ مخالف ہے اس حدیث کے کہ جس سے
اوس ذات مطلق سے اس فوقیت انفصالی کی تردید ہوجاتی ہے کما قال
القرطبی فی التذکرة تعیین الرویة جہة الفوق خرق الاجماع اہل السنة
من المحدثین والفقہاء وغیرھم بان اللہ تعالی یری لا فی مکان ولا
علی جہة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بین الرائی والمرئی
یعنے جیسا کہ کہا قرطبی نے تذکرہ مین۔ تعین کرنا رویت کا جہت فوق مین انفصالا
یا اتصالاً توڑنا ہے اجماع اہل سنت کو جسمین محدثین وفقہا وغیرہم ہین کہ بلاشبہ
اللہ تعالے کی رویت ہوگی نہین ہے وہ رویت مکانی یا جہتی جو سامنے سے
ہو یا اتصال شعاع کا یا ثبوت مسافت کا درمیان دیکہنے والے وخدا کے انتہی پس
اس مسافت درمیان رائی ومرئی کی نفی سے فوقیت انفصالی کی بھی نفی ہوگئی۔

وقال السہیلی لا یستحیل وصفہ تعالی بالفوق علی معنی الذی یلیق بجلالہ
لا علی المعنی الذی یسبق الی الفہم من التحدید الذی یفضی الی التشبیہ
یعنے کہا سہیلی نے کہ نہیں ہے محال وصف اوس تعالے کا ایسے معنی کے
ساتھہ جو لایق ہوں اوسکے جلال کے نہ ایسے معنی کے ساتھہ جو سبقت کریں طرف
فہم کے بمعنی محدود ہونیکے جو پہونچاتے ہیں تشبیہ کو انتہی پس اوس ذات سلطانی کی بہہ
فوقیت انفصالی جسکو مولوی صاحب کے فہم نے تجویز کی ہے وہ عین ثبوت حد و تشبیہ کر
لہذا باطل ہے اور فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سوالات یہود کے سبحانہ
وتعالے عن تکیف من زعم ان الہنا محدود فقد جہل الخالق المعبود ومن
ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمتہ الحیرۃ والتخلیط بل ہو المحیط بکل مکان الخ
یعنے پاک و برتر ہے اللہ تعالے ظاہر کرنے کیفیت سے اور جس شخص کے جو زعم کرے
اسبات کا کہ ہمارا معبود محدود (یعنے خاص کسی ایک جہت میں ہے) پس وہ نجانا خالق
معبود کو اور جس نے ذکر کیا اسبات کا کہ مکان اوسکو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی
اوسکو حیرت اور گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانوں کو الخ اخراج کیا اوسکو ابو نعیم نے
حلیۃ الاولیا میں محمد بن اسحق سے اور اونے نعمان بن سعد سے پس اس ارشاد مرتضوی
سے جہت مکانی کی نفی ہو جاتی ہے اور قایل جہت کی جہالت اور اپنے خالق کی عدم
معرفت ثابت ہوتی ہے وروی البیہقی فی الکتاب الاسماء عن ابی داود وقال کان
سفیان الثوری وشعبۃ وحماد بن زید وحماد بن سلمۃ وشریک وابو عوانۃ
لا یحدون ولا یشبہون ولا یمثلون الخ وقال ابو داود وہو قولنا یعنے روایت
کی امام بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابو داود سے کہا کہ تھے سفیان ثوری اور شعبہ اور

حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہین حد کرتے اور نہ تشبیہ دیتے اور
نہ تمثیل دیتے تھے الخ اور کہا ابو داؤد نے وہی قول ہے ہمارا فقط بس ان حضرات سلف
صالح کا ذات حق سبحانہ تعالے سے حد کی تنزیہ کرنا دلالت کرتا ہے جہت فوقیت اتصالی و
انفصالی دونون کی نفی پر کیونکہ حد اور جہت خاصیت سے جسم و مکان کے ہے اور رسالہ
وصیت مین کہا ہے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالے عنہ نے من حصر اللہ تعالے
فی الجہۃ الفوقیۃ او التحتیۃ فقد کفر یعنے جسنے حصر کیا خدا کو بجہت فوق یا تحت کے
بہ تحقیق وہ کافر ہوا فقط وجہ کفر کی یہ ہے کہ جہت کی قید مکان کو ثابت کرتی ہے اور
مکان جسم کا لازم ہے اور محققین حنفیہ سے کہا ہے امام طحاوی نے اپنے عقیدہ مین
کہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کا اوپر مذہب فقہاے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم
کے یہ ہے تعالی اللہ عز وجل عن الحد و الغایات یعنے برتر ہے اللہ بزرگ
حد و نہایت سے الخ کیونکہ حد و نہایت خاصیت مکان و جسم کی ہے اور کہا ہے امام
ابن ہمام نے مسایرہ مین انہ تعالے لیس مختصا بجہۃ یعنے بہ تحقیق وہ تعالی نہین
مختص ہے کسی جہت کے ساتھہ جس سے ثابت ہوا کہ اوس ذات پاک کے لئے فوقیت
انفصالی کے جہت کی قید و تخصیص بھی باطل ہے اور نسفی نے عمدۃ العقاید مین کہا ہے کہ
و لیس بذی جہۃ یعنے نہین ہے وہ جہت والا اور محققین مالکیہ سے ابن فورک نے
کہا ان اللہ تعالے لیس بجسم و لا جہۃ و لا محدود یعنے بیشک اللہ تعالے نہین
ہے جسم اور نہ جہت مین ہے اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی نے شرح عقاید مین
اپنے و لم یقل بالجہۃ من اہل السنۃ و انما قال طایفۃ من المبتدعۃ وہم الحشویۃ
و الکرامیۃ یعنے نہین کہا جہت کے ساتھہ کسی اہل سنت نے مگر ایک گروہ بدعتی اور

وہ حشویہ اور کرامیہ ہین اور دسوقی مالکی نے حاشیہ ہین ام البراہین کے کہا ہے کہ
قولہ او یکون ھو فی جھۃ للجرم بان یکون عن یمین الجرم کالعرش مثلا او یسارہ
او فوقہ او تحتہ او امامہ او خلفہ لان الحلول فی الجہات لا یعلو الا الجرم
فلما ذکر استحالۃ الجرمیۃ علیہ تعالی ذکر استحالۃ لوازمھا وقال وکذا
یستحیل الحلول فی المکان لا علی الدوام بان یکون فوق العرش او فی السماء
یعنے قول او سکا یہہ ہے کہ ہووے وہ جہت مین کسی جرم کے اسطرح پر کہ ہووے
یدہے طرف سے مثلا عرش کے یا بائین طرف اوسکے یا اوپر اور نیچے اوسکے یا آگے
اور پیچھے اوسکے اسواسطے کہ حلول جہات مین نہین سمجھا جاتا مگر واسطے جرم کے پس
جبکہ ذکر کیا محال ہونا جرم کا یعنے جسم کا اوپر اللہ تعالے کے تو ذکر کیا محال ہونا لوازم
جسمیت کا اور کہا اسیطرح محال ہے حلول مکان مین نہ دوامی اسطرحپر کہ ہو عرش کے
اوپر یا آسمان مین انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالے کی فوقیت
عرش و سما پر اتصالی یا انفصالی نہین ہے کیونکہ یہہ تمام خواص جسمی ہین امام محققین
شافعیہ سے کہا ہے امام بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین وھو تعالے عن الجھۃ
یعنے اور وہ برتر ہے جہت سے اور بیضاوی نے طوالع الانوار مین کہا ہے کہ و لا
فی جھۃ و حیز یعنے نہین ہے جہت و حیز یعنے مکان مین اور طیبی نے حاشیہ
مشکوٰۃ مین کہا ہے کہ وھو تعالے منزہ عن الجھۃ و المکان یعنے وہ تعالی
منزہ ہے جہت و مکان سے اور علامہ حلبی نے کہا ولیس بجھۃ و مکان
یعنے اور نہین ہے جہت و مکان مین اور قسطلانی نے شرح بخاری مین
کہا ہے کہ ذات اللہ تعالے منزہ عن المکان و الجھۃ یعنے ذات اللہ تعالے

کی منزہ ہے مکان و جہت سے اور امام نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ فانہ تعالے
منزہ عن التجسیم والانتقال والتحیز فی جہۃ وعن سایر صفات المخلوق یعنی اللہ تعالے
پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات سے ۔
اور کہا ہے امام غزالی نے احیا میں انہ لیس مختصا بجہۃ ولا مستقرا علی المکان
یعنے بتحقیق وہ خاص نہیں ہے کسی جہت میں (جس سے خصوصیت فوقیت انفصالی کی
نفی ہوگی) اور نہ ٹہرا ہوا ہے مکان پر (اس سے فوقیت اتصالی کی بھی نفی ہوگئی) اور کہا ہے
امام فخر الدین رازی نے اربعین میں واما کل من سوا ھم فھم متفقون علی اثبات
ذاتہ منزہا عن الاختصاص الحیز والجہۃ یعنے جو لوگ کہ سوا کرامیہ کے ہیں
وہ سب متفق ہیں اوپر ثابت کرنے اس بات کے کہ حق سبحانہ تعالے و تقدس پاک ہے خصوصیت
مکان و جہت کے (اس قول سے بھی تخصیص و حصر جہت فوقیت کی خواہ وہ اتصالی ہو یا انفصالی
باطل ٹہری) اور کہا ہے ابن ابی الیعلی الفرا الحنبلی نے طبقات میں اپنے باپ سے وکلما
یقع فی الخواطر من حد او تشبیہ او تکیف فاللہ سبحانہ وتعالے عن ذلک یعنے
جو کچھ کہ گذرے دلوں میں حد و تشبیہ اور کیفیت سے پس اللہ پاک اور برتر ہے اوس سے
اور محققین صوفیہ سے شیخ محی الدین عربی نے فتوحات مکیہ میں کہا کہ مقدس عن الجہات والاقطار
یعنے پاک ہے جہتوں اور طرفوں سے اور امام ربانی شیخ عفیف الدین الیافعی نے نشر المحاسن
میں کہا ہے کہ تعالے عن الجہات والاقطار والحدود یعنے برتر ہے جہتوں اور
طرفوں اور حدوں سے اور ابو عثمان المغربی نے کہا ہے کہ لیس لذات اللہ تعالے
امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا میمنۃ ولا میسرۃ بحال یعنے نہیں ہے
واسطے ذات اللہ تعالے کے آگے نہ پیچھے اور نہ اوپر اور نہ نیچے اور نہ دائیں و نہ بائیں

اور امام ربانی مجدد الف ثانی (٦٧) مکتوب مین لکہا ہے کہ زمان و مکان و جہت را در
حضرت او تعالے گنجایش نیست این ہمہ مخلوق او یند اور شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ
جل الواحد المعروف ان تقبل الحدود یعنے پاک ہے واحد معروف قبول کرنے
سے جہات کے کیونکہ جہت اللہ تعالے کو محدود کر دیتا ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے
عقاید فارسی مین کہا ہے او پاک است از حدوث و تجدد از جمیع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ
در جہت اشارہ کردہ نمیشود سوئے او باین جا و آنجا و صحیح نمیشود برو حرکت و انتقال و تبدل در ذات و صفات وے
انتہا اور مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی نے تحفہ مین کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالے را مکان نیست و اورا جہتے از تحت و فوق
متصور نیست ہمین است مذہب اہل سنت انتہا اور عوارف سے نواب صدیق حسن خانصاحب نے ریاض المرتاض مین ذکر کیا ہے
و صفات وے منزہ است از مشاکلت و مماثلت و اتصال و انفصال و مقارنت و حلول و خروج و دخول و تغیر و زوال و تبدل و انتقال از قدس منزہ است و مسلوب الحجہ
پس ان جملہ احادیث و اقوال سلف صالحین و آئمہ دین و محدثین و علماے متقدمین و متاخرین
و صوفیہ محققین سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے کی ذات پاک جہت سے مطلقًا اور فوقیت
اتصالی و انفصالی سے خاصتًا پاک و منزہ ہے اور اوس ذات مطلق کے نسبت فوقیت
انفصالی کی قید و تعین خلاف عقیدہ مسلمہ اہل سنت و جماعت ہے چنانچہ صفی الدین الحنفی البخاری
نزیل نابلس نے قول الجلی مین لکہا ہے کہ اجمع اہل القبلۃ ان اثبات الذات للباری
سبحانہ انما ہو اثبات وجود لا اثبات تحدید او کیفیۃ یعنے جمع ہوئے ہین اہل قبلہ
اسبات پر کہ حق سبحانہ تعالے کے لئے ثبوت ذات کا بجز اسکے نہین کہ وہ ثبوت وجود کا ہے
نہین ہے ثابت کرنا حد و کیفیت کا اور پہر کہا ہے انہون نے و اثبات الجہۃ بدعۃ
بلا شک یعنے حق سبحانہ تعالے کے نسبت جہت کا خواہ وہ فوقیت اتصالی ہو یا انفصالی
ثابت کرنا بلا شک بدعت ہے انتہی - کیونکہ زمانہ خیر القرون مین کسی نے حق سبحانہ تعالے کے

نسبت اتصالی یا انفصالی فوقیت یا ثبوت مسافت جو عین ثبوت جہت ومکان ہے
نہین کیا بلکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے فقہ اکبر مین فرمایا ہے کہ ولا یکون بینہ تعالے و
بین خلقہ مسافۃ یعنے نہین ہے درمیان اللہ تعالے اور درمیان اوسکے مخلوق کے
مسافت اور ابن نورک نے یہہ کہا ہے کہ واما الفوقیۃ بالمسافۃ والمکان فمحال فی
وصفہ یعنے ذات حق سبحانہ تعالے کے نسبت فوقیت مسافت کی جو انفصالی ہے
اور مکان محال ہے اوسکے وصف مین کیونکہ فصل ومسافت وصف مکان ہین
لہذا لامکان مین جہت ومسافت کا ہونا محال ہے اور امام بیہقی نے کتاب اسما وصفات
مین قرب الہی کی معنی مین حلیمی سے نقل کر کے کہا ہے کہ لا مسافۃ بین العبد وبینہ
یعنے خالق ومخلوق کے درمیان فصل مکانی یعنے مسافت نہین ہے وقال
الثعلبی فی تفسیرہ وھو العلی الرفیع فوق کل خلقہ بالتدبیر والقوۃ والقدرۃ
لا بالمسافۃ والمکان والجہۃ یعنے ثعلبی نے اپنی تفسیر مین العلی الرفیع کی یہہ معنی کی ہے
بلند وبرتر ہے اوپر تمام اپنے مخلوق کے تدبیر اور قوت اور قدرت کے ساتھہ اور نہین
ہے یہہ علو ساتھہ مسافت اور مکان وجہت کے انتہی پس جبکہ اوس ذات مطلق سے
جہت ومسافت مکانی کی نفی ہوگئی تو اوسکی فوقیت رتبی واحاطت ذاتی ثابت ہوئی
اور اس فوقیت واحاطت ذاتی کے ساتھہ ہی صفات علم وقدرت وغیرہ کی احاطت
بھی جمیع مخلوقات پر لازم آگئی اور قرطبی نے اللہ کی رویت کے باب مین کہا ہے کہ اجماع
اہل سنت کا اسبات پر ہوا ہے کہ اللہ تعالے کی رویت مین جہت ومسافت درمیان
بندہ اور خدا کے نہین ہے یہہ اصل قول ابھی اوپر گذر چکا اور امام غزالی نے احیاء
مین کہا ہے کہ ھو فوق العرش والسماء وفوق کل شی الی تخوم الثری فوقیۃ

لاتزیدہ قربا الی العرش والسماء کما لاتزیدہ بعدا عن الارض والثریٰ
یعنے وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزون پر
اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالے عرش کے نزدیک نہین ہے اور نہ زمین سے
دور ہے اور پہر کہا بلکہ عرش و آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور اوسکے نیچے سے
دور ہونے سے اوسکے مراتب دور ہین اور باوجود اوسکے وہ ہر موجود چیز سے
قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزون کے پاس
موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیجاویگی اور ملا علی قاری نے
منطرف مین کہا ہے کہ وھو فوق کل شی فوقیۃ لا تزیدہ بعدا یعنے وہ ہر
ایک شے پر فوق ہے نہین زیادہ کرتی وہ فوقیت دوری کو اوسکے انتہی پس اس سے
نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابو طاہر قزوینی نے کہا ہے
کہ خالق کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہہ فوقیت رتبی ہے جیسا اوپر گذرا
اور یہہ فوقیت مباین ہے اوس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اپنے تحت پر
اسواسطے کہ فوقیت عرش کی اور اوسکے ماتحت آسمانون کی نہین ہے مگر بالجہتہ
والمکان وقال السید نعمان البغدادی فی جلاء العینین فھو سبحانہ مستو علی العرش
مع غناہ عنہ وحملت قدرتہ العرش وحملتہ بعدم مماسۃ لہ وانفصال مسافۃ
بینہ تعالے وبینہ انتہی یعنے کہا ہے سید نعمان بغدادی نے جلاء العینین مین پس
وہ خدائے پاک مستوی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹہائی ہے
اوسکی قدرت نے عرش اور حاملان عرش کو بغیر چہونے اور بغیر انفصال مسافت درمیان
اللہ تعالے اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالے کی فوقیت و

لا تنزیلا قرباً الی العرش والسماء کما لا تنزیلا بعیداً عن الارض والثریٰ
یعنے وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزون پر
اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالے عرش کے نزدیک نہین ہے اور نہ زمین سے
دور ہے اور پھر کہا بلکہ عرش و آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور اوسکے نیچے سے
دور ہونے سے اوسکے مراتب دور ہین اور باوجود اوسکے وہ ہر موجود چیز سے
قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزون کے پاس
موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیجاویگی اور ملا علی قاری نے
منظرف مین کہا ہے کہ وھو فوق کل شی فوقیۃ لا تفید بعدا یعنے وہ ہر
ایک شے پر فوق ہے نہین پیدا کرتی وہ فوقیت دوری کو اوسکے انتہی بس اس سے
نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جلشانہ کے اور شیخ ابو طاہر قزوینی نے کہا ہے
کہ خالق کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہہ فوقیت رتبی ہے جیسا اوپر گذرا
اور یہہ فوقیت مباین ہے اوس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اپنے تحت پر
اسواسطے کہ فوقیت عرش کی اور اوسکے ماتحت آسمانون کی نہین ہے مگر بالجہتہ
والمکان وقال السید نعمان البغدادی فی جلاء العینین فھو سبحانہ مستو علی العرش
مع غناہ عنہ وحملت قدرتہ العرش وحملتہ بعدم مماسۃ لہ وانفصال مسافۃ
بنیہ تعالے وبنیہ انتہی یعنے کہا ہے سید نعمان بغدادی نے جلاء العینین مین بس
وہ خدا پاک مستوی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھای ہے
اوسکی قدرت نے عرش اور حاملان عرش کو بغیر چھونے اور بغیر انفصال مسافت درمیان
اللہ تعالے اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالے کی فوقیت و

و احاطت ذاتی مین فصل و جہت مکانی نہین ہے اور خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے
ہین قرب و بعد و مسافت ہمہ از توہم است کیئے دوری بو زنا نزدیکی حاصل شود و کیئے
جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند یعنے حق سبحانہ تعالے کے نسبت یہہ قرب او بعد اور
مسافت غیر سے وہم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالے کا قرب بعد مسافت کے مقابلہ مین نہین
ہے کیونکہ اس قرب جسمانی مین اول بعد مکانی ضرور ہے حالانکہ حق سبحانہ تعالے کے
نسبت یہہ بعد مکانی صحیح نہین ہے تو اوسکا قرب بھی جسمانی ہوگا لہذا اس قرب مین بعد
و مسافت کا گمان محض وہم ہے کیونکہ اللہ جل شانہ کے کسی صفت مین تغیر و تبدلی
و حدوث و زوال کو ہرگز دخل نہین ہے چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کیمیاے سعادت مین
فرماتے ہین کہ امروز ہم بان صفت است کہ در ازل بود یعنے اب بھی اللہ تعالے
اوسی صفت کے ساتھہ ہے جیسے کہ ازل مین تہا پس اللہ کی یہہ صفت قرب و معیت
بھی ازلی ہے جس مین مسافت و جہت کی گنجایش نہین کیونکہ اوس ذات پاک کی شان
الان کما کان ہے پس خوب غور کرو۔
پس ان جملہ اقوال[عله] سے تو اوس ذات پاک حق سبحانہ تعالے سے بعد و مسافت

[عله] جن اصحاب سلف و خلف نے حق سبحانہ تعالے کے ذات مطلق سے حد و جہت اور بعد و مسافت اور اتصالی و انفصالی فوقیت کی نفی بالتصریح فرمائی ہے چالیس سے زاید[۱] دینکے اقوال کو مین نے اس رسالہ مین نقل کیا ہے جس سے عموما حد و جہت و فوقیت مکانی کی نفی ثابت ہوتی ہے اور خصوصا فصل و بعد و مسافت کی نفی متحقق ہوتی ہے انکے منجملہ جن محققین مفسرین و محدثین و متکلمین متقدمین و متاخرین نے اوس ذات پاک حق سبحانہ تعالے سے بعد و مسافت و انفصال کی نفی کی ہے اور جنکے اقوال مندرج رسالہ ہذا ہین وہ حضرات حسب ذیل ہین امام[۱] ابو حنیفہ و امام[۲] ابو الحسن علی[۳] بن محمد[۴] بن مہدی طبری و بیہقی عن الحلیمی و امام[۵] بیہقی و امام[۶] سیوطی[۷] نقلا عن الشیخ عز الدین و امام[۸] غزالی و بغوی[۹] و ابن جوزی[۱۰] و قرطبی[۱۱] و ابن حجر مکی[۱۲] و ابن حجر عسقلانی[۱۳] نقلا عن الکرمانی و ابن فورک[۱۴] و واسعی و شیخ ابی محمد روزبہان[۱۵] و ملا[۱۶] علی قاری و خواجہ باقی باللہ و امام ربانی[۱۷] و سید نعمان[۱۸] آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔ و نواب[۱۹] صدیق حسن خان۔

فوقیت انفصالی اور جہت مکانی کی نہایت تفصیل وصراحت کے ساتھ نفی ہوگئی الحمد للہ علی ذلک - واضح باد کہ اصحاب سلف وخلف سے جن ائمہ دین ومحققین ومجتہدین ومحدثین نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے جہت وحد ومکان کی نفی فرمائی ہے اونکے (۸۰) نام ہین نے رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین بتلایا ہے اور اون سے چالیس اقوال کو نقل لایا ہے جسکا جی چاہے وہان دیکھلے کہ اسکی بحث نہایت صراحت کے ساتھ وہان کی گئی ہے

مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کا ثبوت کسی آیت و حدیث سے نہین نکالا ہے

علہ شاید اسکے جواب مین مولوی صاحب حدیث اوعال کو پیش کرینگے بلکہ سنا گیا ہے کہ کہین اس حدیث پر استدلال بھی فرمایا ہے حالانکہ یہہ استدلال بچند وجوہ صحیح نہین ہوسکتا اولاً اس اعتبار سے کہ اسی حدیث مین سکانون کے درمیانی فاصلہ کا ذکر ہے خالق ومخلوق کا درمیانی فاصلہ مذکور نہین ہے - اگر یہہ کہا جاوے کہ عرش مکان ہے اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے لہذا عرش وسما کے فاصلہ سے اللہ تعالیٰ کا فاصلہ مستنبط ہوسکتا ہے تو ہم کہینگے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت علی العرش سے فاصلہ مکانی کا استنباط کرنا بعینہ ایسا ہے جیسا کہ صفت سماعت وابصار کے ثبوت سے اللہ تعالیٰ کے لیے کان یا آنکھ ہونے کا استنباط کرین اور یہہ باطل ہے - ثانیاً اس وجہ سے کہ حدیث اوعال مین علی العرش کے قید کا رفع حدیث دلو کرتی ہے یعنے حدیث اوعال مین فوقیت علی العرش کا مطلق ذکر ہے اور حدیث دلو مین الی الارض السفلے خاصتاً وجود باری کا ثبوت ہے پس ان دونون حدیثون کی باہم تطبیق سے فوقیت وتحتیت مکانی کی قید کے رفع ہوجانے سے فاصلہ مکانی بھی منتفع ہوجاتا ہے اگر یہہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی حدیث دلو سے قوی ہے تو ہم کہینگے کہ دوسرے احادیث صحیحہ متفق علیہ سے جن سے عموم قربت ومعیت ثابت ہوتی ہے اون سے اس حدیث دلو کو تقویت ملتی ہے اور نیز جبکہ کلام الٰہی عموم قربت ومعیت پر ناطق ہے تو اوس کا معارضہ حدیث اوعال نہین کرسکتی - اگر یہہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی آیت ثم استوےٰ علے العرش کے موافق ہے تو ہم کہینگے کہ فوقیت کے ثبوت سے استوا ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ فوقیت کے لئے استواء لازم نہین ہے پس استواء اور فوقیت کا مفہوم واحد نہین ہے لہذا ثم استوےٰ علے العرش کی آیت سے ثم اللہ فوق ذلک کی حدیث کو تقویت نہین پہونچ سکتے وجہ ثالث یہہ ہے کہ اصل بحث تو فصل وبعد کے ثبوت مین ہے لہذا ضرور ہے کہ جس طرح صفت قرب کا ثبوت نصاً ثابت ہے اسیطرح صفت بعد کا اطلاق بھی شرعاً ثابت کیا جاوے حالانکہ شارع نے اوس ذات مطلق کو قریب کہا بعید نہین کہا ہے یعنے کسی آیت اور حدیث مین حق سبحانہ کی ذات مطلق بصفت بعد موصوف نہین ہوی ہے تو پھر فصل وبعد کا ثبوت نہ صرف باطل بلکہ ضلالت ہے

وسلم ۱۲

اور نہ کوئی ایسا قول لایا ہے جس سے فوقیت انفصالی کا ثبوت ہو بلکہ جسقدر
اقوال کہ مولوی صاحب موصوف نے اپنے تائید مین لائے ہین اون مین عرش
وذات حق سبحانہ تعالے کے درمیانی فاصلہ کا تو کیا ذکر بلکہ اوسمین فاصلہ
کے بھی کا نام تک نہین ہے چنانچہ جن اقوال سے مولوی صاحب نے اس فوقیت انفصالی
کو نکالا ہے از انجملہ علامہ سراج الدین علی بن عثمان حنفی کا یہہ قول ہے کہ ۔ ورب العرش
فوق العرش لکن + بلا وصف التمکن والاتصال یعنے پیدا کرنے والا عرش کا فوق عرش
کے ہے لیکن بغیر وصف تمکن یعنے مکان پکڑنے واتصال یعنے لگے رہنے کے اس
قول مین وصف تمکن واتصال کے نفی سے مولوی صاحب نے انفصال کو ثابت کیا
ہے اور یہہ ثبوت اسوجہ پر مبنی ہے کہ اس مین سوائے فوقیت اتصالی کے فوقیت
انفصالی کی نفی نہین کی ہے تو مین کہتا ہون کہ یہان فوقیت اتصالی کی نفی سے فوقیت
انفصالی کا ثبوت نہین ہوتا کیونکہ ایک جہت کی نفی دوسرے جہت کے ثبوت کو مستلزم جب
نہین ہے درانحالیکہ یہہ دونون جہت جسمی ومکانی ہین لہذا نفی اتصال کے ساتھہ
انفصال کی نفی بھی ہوجاتی ہے ۔ اصل تو یہہ ہے کہ یہہ قول
عقیدہ مجسمہ وکرامیہ کے رد مین ہے جو عرش پر ذات حق سبحانہ تعالے کا تفوق مکانی
اور استقرار اتصالی علے العرش کہتے ہین جس سے نفی جہت انفصالی کی بھی ہوجاتی ہے
چنانچہ ملا علی قاری حنفی نے اپنی شرح مین اس بیت کے تحت یہہ لکھتے ہین کہ فیہ رد
علی الکرامیۃ والمجسمۃ فی اثبات الجہۃ فان الکرامیۃ یثبتون جہۃ العلو من
غیر استقرار علے العرش والمجسمۃ وھم الحشویۃ یصرحون بالاستقرار علے العرش

انتہیٰ ملخصاً یعنے اس مین رد ہے کرامیہ اور مجسمہ کا ثابت کرنے مین جہت کے کیونکہ
کرامیہ ثابت کرتے ہین جہت فوق کی عرش پر بغیر استقرار کے یعنے بفوقیت انفصالی
اور مجسمہ جو وہ حشویہ ہین صراحت کرتے ہین ساتھ استقرار کے عرش پر یعنے بفوقیت
اتصالی انتہیٰ۔

(۲) ازانجملہ کیمیائے سعادت کی یہہ عبارت ہے کہ وے فوق عرش ہست نہ چنانکہ
جسمی فوق جسمی باشد یعنے وہ عرش کے اوپر نہ ایسا ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے
اوپر ہو فقط امام صاحب کے اس قول سے بھی مولوی صاحب نے فوقیت انفصالی کا
انخراج اوسی طرز پر کیا ہے جیسے کہ علامہ سراج الدین علی کے قول سے کیا تہا حالانکہ
امام غزالی کے اس قول سے بھی اون باطل فرقون کے اعتقاد سے احتراز ثابت ہوتا ہے
جنہون نے عرش کو مکان و قرارگاہ ٹہرایا ہے جیسے کہ کرامیہ ہین اور یہ بات کو خود مولوی صاحب
بھی تسلیم کر چکے ہین قطع نظر اسکے امام غزالی نے یہان جسمی فوقیت کی جو مستلزم مکانیت ہے
مطلقاً نفی کی ہے اور اس جسمی فوقیت مین اتصالی و انفصالی فوقیت دونون داخل ہین جسکا
ثبوت ہم بتشریح دے چکے ہین اور امام صاحب کا وہ قول بھی الجام سے نقل کر چکے ہین جسمین
فوقیت مکانی کی نفی کی گئی ہے اور احیاء العلوم کا یہہ قول انہ لیس مختصا بجہۃ بھی بتلادیا
گیا ہے جو تخصیص فوقیت انفصالی کا استیصال پوری طرح کر دیتا ہے۔ اور نیز اس جہت
فوقیت انفصالی کی نفی۔ امام صاحب کے اوس قول سے بھی بالتصریح ہو جاتی ہے جسکو
ہم آیندہ احیاء سے نقل کرینگے۔

(۳) ازانجملہ امام بیہقی کا یہہ قول ہے و فی الجملۃ یجب ان نعلم ان استواءہ سبحانہ
وتعالے لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مکان ولا مماسۃ شئی من خلقہ

یعنے فی الجہۃ واجب ہے کہ باری معبود بر عرش پر اللہ تعالے کا استوی نہین ہے وہ معنی
ہین جیسے ہو جاتے تکیہ کرنے ہین ستے اور نہ معنی مین قرار پکڑنے کے مکان مین اور نہ لگے
رہنے کے ساتھہ کسی چیز کے اپنے مخلوقات سے انتہی - اس قول مین ولا استقرار فی مکان
ولا مماسۃ سے فوقیت اتصالی عرش کی جو نفی ہوتی ہے شاید اسیکو مولوی صاحب نے
فوقیت انفصالی کے ثبت پر استدلال کیا ہے حالانکہ خود امام بیہقی نے حق سبحانہ تعالے
کی ذات پاک سے حد وجہت ومسافت مکانی کی نفی کر چکے ہین جس سے فوقیت انفصالی
کی بھی نفی ہو جاتی ہے چنانچہ وہ اقوال اوپر گذر چکے -

(۴) از انجملہ صاحب رسالہ الانتہا فی الاستواء کا یہہ قول ہے کہ بل معتقدنا فانما
اللہ تعالے علی العرش لیس فی ظرف ولا یحیطہ مکان ولا زمان انما ھو فوق
الامکنۃ یعنے بلکہ اعتقاد ہمارا وہ ہے کہ بیشک اللہ تعالے عرش پر ہے نہین
ہے وہ کسی ظرف مین اور نہ احاطہ کر سکتا ہے اوسکو کوئی مکان وزمان سواے اسکے
نہین کہ وہ اللہ سب مکانون کے اوپر ہے انتہی - شاید یہان مولوی صاحب نے انما
ھو فوق الامکنۃ سے عرش ولامکان کے درمیان فاصلہ کو نکالا ہے حالانکہ یہہ
بات خود مراد قایل کے خلاف ہے بلکہ خود مولف رسالہ علی العرش فوقیت انفصالی کے
معتقد نہین ہین چنانچہ یہہ امر اونکے رسالہ انتہا کے دیکھنے والون پر ظاہر ہے بلکہ خود
مولوی صاحب نے بھی رسالہ الاستوا علی الاحتوا مین مولوی وحید الزمان صاحب کا نواب
صدیق حسن خان صاحب کے متبع ہونا اور نیز نواب صاحب بلا فاصلہ کی فوقیت کے
قایل رہنا بیان فرمایا ہے چنانچہ امر اخیر کے نسبت مولوی صاحب یہہ لکھتے ہین کہ
(باوجود اس قول کے بلا فاصلہ جو کہا اس سے ہمکو بڑی حیرت حاصل ہوتی ہے الخ

پس اس صورت مین مولوی عبد الرحمن صاحب جو بقول مولوی صاحب فوقیت ذات کے بھی قائل ہین فوقیت انفصالی وجہت علو کے [illegible] بجہت [illegible] الگ [illegible] وغیرہ [illegible] صرف [illegible] کیونکہ [illegible] ہوتی ہی ممکن ہے -

(۵-۶) از انجملہ امام ابو حنیفہ کے یہہ دو قول ہین کہ فرمایا ان اللہ تعالی علی العرش استوی من غیر ان یکون حاجۃ الیہ واستقرار علیہ یعنی ہم اقرار کرتے ہین کہ بیشک اللہ تعالی نے عرش پر استوی کیا ہے بغیر اسبات کے کہ حاجت ہو او سکو طرف عرش کے اور بغیر قرار پکڑنے کے عرش پر انتہی اور فلو صار محتاجا الی الجلوس والقرار علیہ فقبل خلق العرش این کان ربنا یعنے اگر ہوتا محتاج طرف بیٹھنے اور قرار پکڑنے کے اسپر پس آگے پیدا کرنے عرش کے کہان تہا رب ہمارا انتہی -

بیشک امام صاحب کے ان ہر دو اقوال سے فوقیت اتصالی کی جو مستلزم مکانیت ہے نفی ہوتی ہے مگر اس سے فوقیت انفصالی کیسے ثابت ہوجاویگی حالانکہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو فقہ اکبر مین خالق و مخلوق کے درمیان سے فاصلہ و مسافت کی نہ صرف نفی کی ہے بلکہ رسالہ وصیت مین یہہ فرما چکے ہین کہ من حصر اللہ تعالی فی الجہۃ الفوقیۃ او التحتیۃ فقد کفر یعنے جس نے خدا تعالی کو بجہت فوق یا تحت حصر کرے بہ تحقیق وہ کافر ہوا پس ان دونون قول سے بعد و مسافت مکانی کا ثبوت و فوقیت اتصالی یا انفصالی کی تخصیص باطل ٹہرتی ہے اور کفر یا وسکے دلالت کرتی ہے کیونکہ ان دونون قسم کی فوقیت کے حصر مین قید و جہت مکانی ثابت ہے -

(۷) از انجملہ حضرت سید عبد القادر جیلانی قدس سرہ کا یہہ قول ہے کہ وانہ استواء

الذات علی العرش لا علی المعنی القعود و المماسۃ کما قال المجسمۃ والکرامیۃ
یعنی وہ استواء اللہ کا استواء ذات کا ہے عرش پر بمعنی بیٹھنے اور لگے رہنے
کے ہے جیسا کہ مجسمہ اور کرامیہ نے کہا انتہی۔ اس قول سے بھی جہت فوقیت اتصالی
کی نفی ہوتی ہے جو عقیدۂ مجسمہ اور کرامیہ ہے مگر اس نفی فوقیت اتصالی سے انفصالی
فوقیت تو ثابت نہیں ہو سکتی جیسا کہ گذر چکا۔

(۸) از انجملہ ابو عبد اللہ محمد کرام کا یہ قول ہے کہ ان کونہ تعالیٰ فی الجھۃ ککون الاجسام
فیھا وھو مماس للصفحۃ العلیا من العرش وجوز علیہ الحرکۃ والانتقال یعنے کرامیہ
گئے ہیں اس طرف کہ ہونا اللہ تعالیٰ کا جہت فوق میں مانند ہونے اجسام کے ہے
جہت میں اور وہ تعالیٰ لگے رہنے والا عرش کے اوپر کی سطح سے اور جایز رکھا اس نے
خدا پر حرکت و انتقال کو انتہی اس قول سے اگرچہ عقیدہ کرامیہ کا رد مقصود ہے کیونکہ
فوقیت اتصالی علی العرش کی صورت میں حرکت و انتقال صفات اجسام کا جایز ہونا
ثابت ہوتا ہے لیکن فوقیت انفصالی کی صورت میں بھی حرکت و انتقال کے جواز کا
ثبوت ہوتا ہے کیونکہ اجسام کے نسبتیں چار ہیں اتصال و انفصال و حرکت و سکون
جبکہ جہت مکانی کا ثبوت ہی مستوجب ثبوت حرکت و انتقال ہے اور جہت مکانی کا
اطلاق فوقیت اتصالی و انفصالی دونوں پر حاوی ہے لہذا اس قول سے جملہ
صفات اجسام کی جو وہ جہت فوقیت اتصالی و انفصالی و حرکت انتقال سے ہے نفی
ہو جاتی ہے۔

(۹) از انجملہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول ہے کہ بیچون را بیرون دایرۂ چون
باید جست و لامکانی را ماورای مکان باید طلبید یعنے خدا کو عالم کے باہر ڈھونڈے اور ا

اوس لامکانی کو سوائے عالم کے طلب کرے فقط یہان لفظ بیرون اور وراء سے
مولوی صاحب یہہ استدلال فرماتے ہین کہ (اس قول سے خدائے تعالے عالم
سے جدا اور پرے یعنے لامکانی رہنا صاف ثابت ہوتا ہے انتہی۔ حاصل اس
استدلال کا یہہ ہے کہ عرش تو مکان ہے اور لفظ وراء کے معنی پرے کے
ہین تو لامکان عرش سے جدا اور پرے فاصلہ پر ٹہرا جہان خدائے تعالے کی
ذات ہے فقط بقول مولوی صاحب جب وراء مکان کا مفہوم لامکان ٹہرا تو
امام ربانی کا دوسرا قول کہ او تعالے وراء الوراء است جسکو خود مولوی صاحب نے
قول اول کے ساتھہ ہی نقل فرمایا ہے اوس لامکان کو مکان بناتا ہے کیونکہ ایک
وراء کا مفہوم لامکان ٹہرا تو دوسرے وراء سے حق سبحانہ تعالے کا اس لامکان سے
پرے رہنا ثابت ہوا اور نیز امام ربانی جلد سیوم کے مکتوب ۹۰ مین فرماتے ہین
کہ او سبحانہ تعالے وراء الوراء است ثم وراء الوراء یعنے اللہ تعالے وراء سے
بہی پرے ہے پہر اوس پرے سے بہی پرے ہے فقط امام ربانی کے اس قول
سے تو بہت سے لامکان ثابت ہوگئے پس اس صورت مین اللہ تعالے کی ذات
پاک کا اوس لامکان مین ہونا ثابت نہین ہوتا جسکو مولوی صاحب نے وراء دایرہ
عالم یعنے عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی تجویز فرمایا ہے کیونکہ اگر وراء کے معنی مین
مسافت مکانی فرض کرین تو قولہ تعالے ھن ورائھم محیط سے عرش وسماوات کے
مکانات کے اندر اور زمین کے اوپر ہی لامکان کا ہونا ثابت ہوجاویگا کیونکہ ان
کفار محاط کا ٹہکانا زمین ہے جنپر خدائے تعالے احاطہ کیا ہوا ہے حالانکہ حق سبحانہ تعالے
کے نسبت اس وراء کے معنی مین فاصلہ جسمی اور مسافت مکانی نہین ہے

جیسا کہ خود امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ نے جلد اول کے مکتوب ۲۸۵ مین فرمایا ہے
کہ او تعالے از عقول وافہام ما واز علوم وادراکات ما وراء الوراء است با آنکہ
دانیم کہ این ورائیت در جانب قرب است نہ در جانب بعد کہ او سبحانہ از ہر
نزدیکے نزدیک تر است حتے کہ ذات احدیت او سبحانہ را نزدیک تر می یابیم الخ
یعنے اللہ تعالے ہمارے عقلون اور فہمون اور علمون اور ادراکون سے بھی
وراء الوراء یعنے ہمارے علم وعقل کی حد سے باہر ہے لہذا ہم اوسکو پا نہین سکتے
باوصف اسکے ہم جانتے ہین کہ یہہ ورائیت قرب کے جانب ہے بعد کے طرف
نہین ہے یعنے حق سبحانہ تعالے کی ورائیت کے مفہوم مین قرب ہے بعد ومسافت
نہین ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالے تمام نزدیکیون سے بھی نزدیک ہے یہانتک کہ
اوس سبحانہ کی ذات احدیت کو زیادہ نزدیک ہم پاتے ہین الخ پس اس قول
فیصل سے امام ربانی کے بالکل ٹوٹ گیا وہ استدلال جو اونکے پہلے قول سے
خداوند تعالے کا عالم سے فاصلہ مکانی کے ساتھہ دور اور جدا ہونے پر قایم کیا
گیا تھا الحمد للہ۔ یہہ تو ایک بالکل صاف بات ہے۔ کہ جب وہ ذات پاک جسم ومکان
ہی سے منزہ ومقدس ہے تو پھر اوسکی نسبت جسمی اور مکانی کوئی معنی بھی صحیح نہین
ہوسکتے علی الخصوص جبکہ وراء کے معنی مین فاصلہ ومسافت کے ہونیکی ضرورت
وشرط بھی نہین ہے جسکو ہم قریب مین بیان کرینگے۔

اگرچہ ان تمام اقوال مستندۂ مولوی صاحب سے حق سبحانہ تعالے کی فوقیت انفصالی
علی العرش ثابت نہین ہوتی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب نے اس فوقیت
انفصالی کو بعض دوسرے اون اقوال سے نکالا ہے جنمین لفظ باین کا آیا ہے چنانچہ

مولوی صاحب اپنے مقابل کے جواب مین فرماتے ہین کہ تم لوگون نے ان دلایل سے
خدا کے لئے فوقیت اتصالی سمجھی اور ہمارے پیشوایون نے جو سلف وغیرہم
ہین اُن سے فوقیت انفصالی سمجھی اسی سبب سے محدثین وغیرہم نے جو سلف کا
مذہب بیان کیا ہے خدا کی فوقیت کو یابین عن خلقہ بتایا ہے یعنے وہ تعالے
عرش کے اوپر ہے جدا اپنے خلق سے انتہی پس معلوم ہوتا ہے کہ یہان مولوی صاحب نے
رب الانام کی مباینت کو مثل مباینت اجسام کے سمجھا ہے جو اتصال اجزا کے
بعد باہم دیگر انفصال مکانی واقع ہوتا ہے اور نیز حق سبحانہ تعالے کے نسبت ایسے
جسمی معنی کو لیا ہے جو ظاہر معنی ہے سبب لینے اوسکے ظاہری معنی کو جاری کیا ہے
لہذا مباینت کی معنی مین فصل و مسافت مکانی کو ضروری سمجھا ہے اسی بنا پر حق سبحانہ
تعالے کی قربت ذاتی کا انکار کیا ہے حالانکہ یہہ امر ضروری نہین ہے کہ جو دو
چیزین بالماہیت متباین ہون اون مین مسافت مکانی بھی واقع ہو کیونکہ ہم دیکھتے
ہین کہ صفات و موصوف مین باوجود مباینت حقایق کے باہم دیگر مسافت
نہین ہے اور آب آتش کی ماہیت مین باوصف مباینت معنوی کے صورتا
قربت ہے جیسا کہ آب گرم ہے تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ آب آتش ماہیت
و خاصیت و طبیعت مین باہم مباینت رکھتے ہین اور دو ضد کا بوقت واحد مکان
واحد مین جمع ہونا باطل ہے کیونکہ الضدان لا یجتمعان مسلم ہے باوجود اسکے
آب گرم مین آتش کا اجتماع پایا جاتا ہے حالانکہ یہہ خلاف عقل ہے چونکہ پانی کی
گرمی محسوس ہے لہذا امر حسی کا انکار بھی مخالف عقل ہے لہذا امکان آب مین دوسرے
مکان آتش کو عقل ہی خود بجویز کرتی ہے گو کہ عقلاً یہہ ہر دو مکان منفصل ہین مگر

جیسا متصل غرض قرب و بُعد ان دونون چیزون کا نہ باہم متصل ہے اور نہ
منفصل اور اوسکی تصریح دوسرے مقامون مین عنقریب آئیگی انشاء اللہ تعالی
اور جو لوگ کہ خواص اشیا سے واقف ہین وہ اس امر کو بخوبی جانتے ہین کہ
حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست باہم جمع ہوتے ہین کیونکہ جن چیزونمین
باہمیا مباینت ہے اون مین مسافت کی شرط نہین ہے بلکہ بعض وقت تو باوصف
اتحاد ہیت کے بھی اوسپر مباینت حکمی کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ طلاق باین ہے
اگرچہ مفہوم طلاق مین تعلق زوجیت کا انقطاع ہے لیکن اوسکے ساتھ لفظ باین کا
ملحق ہونے کے بعد بھی وہ حکمی تعلق بکلی منقطع نہین ہوتا کیونکہ طلاق باین مین جسکی
حد مین طلاق کے اندر سے طلاق ثالث کا حق زوج کو حاصل رہنے سے زوجیت
کا تعلق قایم رہتا ہے لہذا اندرون عدت غیر زوج کو اوس کا نکاح جایز نہین ہوتا
بلکہ بعد عدت بھی بغیر تحلیل غیر زوج کے اوسکو بنکاح ثانی اپنے تعلق زوجیت کو وہ
مستحکم کر سکتا ہے۔ دوسرے مثال اسکی صوفی کا ین و باین ہونا ہے جسکے معنی امام
ربانی اپنے مکتوب (۳۴) جلد ثانی مین فرماتے ہین کہ آنچہ گفتہ اند کہ صوفی کاین
و باین است یعنے بظاہر با خلق است و بباطن از ایشان جدا است کہ با حق است
یعنے وہ جو کہتے ہین کہ صوفی کاین اور باین ہے اوسکا مطلب یہ ہے کہ وہ
ظاہر مین خلق کے ساتھ ہے اور باطن مین اون سے جدا ہے کیونکہ اوسکے
باطن کا تعلق حق کے ساتھ ہے فقط پس یہان باین کا مفہوم صرف انقطاع
تعلق باطنی ہے جسمین فاصلہ و مسافت مکانی کی گنجایش نہین الغرض اسکی
مثالین اور بھی مل سکتی ہین جن سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ باین کی معنی مین وہ

(یعنے باین عن خلقہ سے) نفی قول جہمیہ کی نہ اثبات جہت کا جانب آخرین (یعنے بطرف بالاے عرش کے) ارادہ کیا ہے موافق اطلاق شرع کے اور اسیطرح روایت کیا ہے بیہقی نے علی بن الحسن سے کہتے ہین وہ پوچھا مین نے عبداللہ بن المبارک سے تم کیا پہچانتے ہو اپنے رب کو کہا ساتوین آسمان مین اپنے عرش پر ہین نے کہا جہمیہ کہتے ہین ایسا ہی کہ کہا تو نے ساتھ حد کے کہا ہان ساتھ حد کے کہا بیہقی نے سواے اسکے نہین کہ ارادہ کیا عبداللہ نے ساتھہ حد کے وہ حد جو مسموع ہوتی ہے قایل کے قول سے وہ یہہ ہے کہ خبر صادق مین وارد ہوئی ہے یہہ بات کہ اوس نے عرش پر استوی کیا ہے پس وہ اپنے عرش پر ہے جسطرح خبر دیا گیا ہے اور قصد کیا عبداللہ نے ابطال سے جہلا جہمیہ کا اونکے زعم مین یہہ ہے کہ وہ ہر مکان مین ہے فقط پس اس سے ثابت ہوا کہ یہان لفظ باین کے وہ معنی مراد نہین ہین جس سے مولوی صاحب نے انفصالی جدائی مراد لی ہے۔

بالفرض اگر باین کے معنی مین فصل وجدائی مکانی لازمی ہے تو پھر امام شوکانی کے اس قول کا کیا مفہوم ہوگا کہ هذا شعبة من شعب التاویل المخالف مذاهب السلف وتباین ما کان علیه الصحابة والتابعون وتابعهم۔ یعنے آیات قرب ومعیت کی علم کے ساتھہ تاویل کرنی یہہ ایک شاخ ہے شاخون سے تاویل کے جو مخالف ہے مذہب سلف کے اور متغایر ہے اوسبات کے جسپر صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین تھے فقط یہان امام شوکانی نے مباینت کو بمعنی مخالفت ومغایرت کے لایا ہے جس مین فصل ومسافت مکانی کی گنجایش ہی نہین ہے

فافہم اور اس قسم کی اور مثالین دوسرے اقوال سے بھی ملتے ہین جو آمیزہ مذکور ہوگئے ۔

دوسرا استدلال دہلوی صاحب کا یہہ قول ابن ابی حاتم کا ہے

ان ھشام بن عبد اللہ الرازی صاحب محمد بن الحسن حبس رجلا فی التجھم فتاب فجی بہ الی الھشام لیمتحنہ فقال لہ اتشھد ان اللہ علی عرشہ بائن عن خلقہ فقال اشھد ان اللہ علی عرشہ ولکن لا ادری ما بائن عن خلقہ فقال ردوہ فانہ لم یتب بعد انتھی یعنی ہشام نے قید کیا ایک مرد کو عقیدۂ جہمیت کے سبب سے تو پہر توبہ کیا پس لایا گیا وہ ہشام کے پاس تاکہ امتحان کرے اوسکا پس پوچھا اوس سے کیا تو گواہی دیتا ہے کہ تحقیق اللہ تعالے اپنے عرش پر ہے جدا ہے خلق سے پس کہا اوس مرد نے مین گواہی دیتا ہون کہ بیشک اللہ تعالے اپنے عرش پر ہے لیکن مین نہین جانتا کہ بائن عن خلقہ کیا ہے پس کہا ہشام نے پلٹا لیجاؤ اوسکو کیونکہ اوس نے توبہ نکیا فقط مولوی صاحب یہہ فرماتے ہین کہ یہان غور کا مقام ہے کہ باوجود گواہی دینے اس مرد کے کہ خدا عرش کے اوپر ہے لیکن خلق سے جدا ہے نہ کہنے سے ہشام نے اوسکی توبہ قبول نکی پس اگر خدا کا جدا ہونا اپنے خلق سے کہ جس مین عرش بھی داخل ہے صحابہ و تابعین کی بات نہوتی تو اس مرد کو پہر قید کرنے کا کیا سبب تہا انتہی ۔ مین کہتا ہون کہ اوس مرد جہمی کا اپنے عقیدہ جہمیت پر قایم رہنے کا سبب تہا لہذا اس قول سے رد عقیدہ جہمیت کا ہوتا ہے نہ کہ ثبوت جہت کا کیونکہ علی عرشہ کے ظاہر معنی سے ثبوت تمکن کا شبہ ناشی ہوتا ہے جسکا رفع لفظ بائن سے

کیا گیا تاکہ علی العرش سے جہت مکانی اور فوقیت اتصالی نہ سمجھی جاوے چنانچہ کتاب اسماء الصفات مین قال البیہقی فی معنی البائن انہ لا یحلها ولا تحله ولا تحله ولا یماسها ولا یشبهها ولیست البینونة بالعزلة یعنے بیہقی نے بائن کے معنی مین یہہ کہا ہے کہ تحقیق وہ خدائے تعالے حلول نہین کرتا اپنے مخلوقات مین اور نہ مخلوقات حلول کرسکتی ہے خدا مین اور نہ خدا لگا ہوا ہے مخلوق سے اور نہ اوس سے کچھ مشابہ ہوا ہے اور نہین ہے معنی بینونت کی کنارہ ہونے اور الگ ہو جانے کے انتہی۔ یہہ قول امام بیہقی نے امام ابو الحسن اشعری سے نقل کیا ہے جس سے بائن عن خلقہ کے مفہوم سے فاصلہ و مسافت کی کلی نفی ہو جاتی ہے اور نیز امام بیہقی نے اپنی سند مین ابو الحسن علی بن مہدی طبری شاگرد ابو الحسن اشعری کے قول ولا مباین للعرش کے بارہ مین کہا ہے کہ یرید به مباینة الذات التی هی بمعنی الاعتزال والتباعد لان المماسة والمباینة التی هی ضدها والقیام والقعود من اوصاف الاجسام والله عز وجل احد صمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد فلا یجوز علیه ما یجوز علی الاجسام انتہی یعنے ارادہ کیا ہے اس نفی مباینت سے ایسی مباینت ذات کی جو بمعنی علحدگی اور دوری کے ہے کیونکہ یہہ مباینت جو ضد ہے مماست کی اور کھڑے ہونا اور بیٹھنا اوصاف ہین اجسام کے اور اللہ عز وجل احد و صمد ہے نہین جنا اور نہ جنا گیا اور نہین ہے اوسکے برابری کا کوئی پس نہین جائز ہے اوس پر جو جائز ہے اجسام پر انتہی پس اس سے نفی ہوگئی اللہ تعالے کی مباینت ذاتی کے مفہوم سے جدائی مکانی اور بعد انفصالی کی یہان یہہ

امر غور کے قابل ہے کہ امام ابوالحسن اشعری نے باین عن خلقہ سے اتصال
کی نفی کی ہے اور اونکے شاگرد ابوالحسن علی بن مہدی الطبری نے نفی مباینت
سے اوس انفصال کی نفی کی ہے جو ضد ما سوئے اتصال ہے جس سے ثابت
و متحقق ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالے کی مباینت ذاتی کے مفہوم میں اتصال و انفصال
نہیں ہے اور ابن فورک نے شرح مشکل الاحادیث میں لکہا ہے کہ وانہ باین
عما خلق ببینونۃ الصفۃ والنعت لا بالتحیز والمکان والجہۃ یعنی خدا تعالے
باین (مغایر ہے) اوس چیز سے جو پیدا کیا ہے ببینونت صفت اور نعت
کی سی اور نہیں ہے یہہ مباینت تحیز و مکان و جہت کی انتہی –

تیسرا استدلال مولویصاحب کا امام غزالی کا یہہ قول ہے وانہ باین
عن خلقہ بصفاتہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ ذاتہ یعنے اور وہ تعالے
باین یعنے جدا ہے اپنے خلق سے ساتہہ صفات اپنے کے نہیں ہے ذات
پاک میں اس کے غیر اسکا اور نہ غیر میں اوسکے ذات اوسکی انتہی (یہہ ترجمہ بلفظہ
مولوی صاحب کا ہمنے یہان نقل کر دیا ہے) یہان مولوی صاحب نے لفظ
باین سے امام غزالی رحمہ کی غرض غرض یہہ حق سبحانہ تعالے کی جدائی فاصلہ و مسافت
مکانی کی مراد لی ہے حالانکہ امام صاحب کے دوسرے اقوال اوسکے منافی
ہین جسکا تفصیلی ثبوت ہم آیندہ دینگے لیکن اس مقام پر اگر لفظ باین کی معنی یہی
امام صاحب کی غرض وہی بعد و فاصلۂ مکانی لی جاوے تو ثابت ہوتا ہے
کہ جسطرح حق سبحانہ تعالے کی ذات اپنے مخلوق کے اوپر بفوقیت انفصالی
ہے اسیطرح اوسکے صفات بہی مخلوق کے اوپر بفوقیت انفصالی

ہین چنانچہ مولوی صاحب نے بہی امام صاحب کے قول انہ باین عن خلقہ بصفاتہ پر جو حاشیہ چڑہایا ہے اوسمین یہہ لکہا ہے کہ (معہ صفات اپنے خلق سے جدا ہے کیونکہ قیام صفات کا ذات پر ہوتا ہے) ہان بہت معقول یہی حق ہے پس اس صورت مین وہ معیت و قربت علمی بھی باطل ہوگئی جسکے معتقد مولوی صاحب ہین اب رہا یہہ امر کہ بغیر از تعلق ذات کے علم او سکا عالم کے ساتہہ مجازاً ہے یہہ ایک بے دلیل دعوے ہے کیونکہ مجاز کے لئے بھی باہمی مناسبت شرط ہے لہذا اول اوس تعلق و مناسبت کو بیان کرنا ضرور تہا جسکے وجہ سے عالم کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے کی معیت علمی بغیر ذات کے جایز متصور ہوسکے۔ اصل تو یہہ ہے کہ جملہ اول انہ باین عن خلقہ بصفاتہ مین امام غزالی رحمتہ اللہ علیہ نے بینونت ذاتی کو بصفاتہ کی قید سے رفع کیا ہے جس سے مقصود یہہ ہے کہ خلق سے اللہ تعالے کو اپنے صفات سے بینونت ہے لیکن مولوی صاحب نے جو باکو مع کی معنی مین لئے ہین سراسر مذاق کلام کے خلاف ہے کیونکہ بالفرض اگر اس سے امام صاحب کی غرض بینونت ذاتی مع الصفات ہوتی تو دوسرا جملہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ ذاتہ بیکار ٹہرتا کیونکہ پہلے جملہ سے ذاتی مباینت تو ثابت ہی ہو چکی تھی اور اللہ تعالے کی ذاتی فوقیت انفصالی ٹہر چکی تو پہر یا یکہ مگر حلول ممکن ہی نہین تہا کیونکہ حلول کا شبہہ قربت و معیت کی صورت مین پیدا ہوسکتا ہے جبکہ امام صاحب نے ذات اللہ مین ذات مخلوق کے حلول کرنے اور ذات مخلوق مین ذات اللہ کے حلول فرمانے کی نفی کی ہے تو ثابت ہوا کہ یہہ مباینت ذاتی انفصالی نہین ہے بلکہ باوجود قربت ذاتی کے مخلوق و

جمیع اوصاف مخلوق سے صفات آلہی ہین مباینت ہے دبس فافہم۔

پس اس سے ثابت و متحقق ہوگیا کہ جسطرح بایں عوض خاتمہ کے قول سے
ذات حق سبحانہ تعالے سے صفات مخلوق ہے حلول و اتحاد حسی و اتصال مکانی کا
مفہوم منتفی ہوجاتا ہے اسیطرح بعد و مسافت حسی و انفصال مکانی کا انتفا بھی ہو
جاتا ہے کیونکہ حسی فوقیت کے دو ہی صورتین ہین اتصالی اور انفصالی اور یہہ دونون
اوس ذات پاک سے منتفی ہین لہذا حق سبحانہ تعالے کی فوقیت مخلوق کے فوقیت
کی مباین ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالی کی ذات مطلقہ مخلوق کے ذوات کی مباین ہے
اسلئے کہ ذات مطلق اور ذوات مخلوق کے درمیان مباینت حقیقی جو عبارت ہے
غیریت سے ثابت ہے کیونکہ ذات مطلق واجب الوجود ہے اور ذوات المخلوق سے
معدوم الحقیقت ہین تو پھر ان دونون ذوات متغایر الحقایق مین اتحاد و عینیت
لغوی باطل و محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ حقایق عالم وہ صور علمیہ ہین جو علم الہی مین ثابت
ہین اور اپنے مخلوق کا یہہ علم ذاتی حق سبحانہ تعالے کو قبل از خلق کے بھی حاصل ہے
الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر۔ اور ان صور علمیہ پر جو حقایق اشیا ہین اطلاق
شے کا نصاً وارد ہے قال اللہ تعالے اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون
ظاہر ہے کہ یہان امر کن کا مخاطب شے ہے اگر شے کو موجود فرض کی جاوے تو یہ
حکم تحصیل حاصل ہوگا اگر معدوم محض خیال کی جاوے تو خطاب ہی باطل ٹھہریگا کیونکہ
معدوم محض صلاحیت خطاب کی نہین رکھتا لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شے جو مخاطب ہے
یعنی مراد آلہی جسکے ظہور خارجی کا اللہ تعالے نے ارادہ فرمایا ہے یا وہ مراد جو

امرکن کا مخاطب ہے علماً تو ثابت ہو بوجود ذہنی اور خارجاً معدوم ہو بوجود عینی
چنانچہ اسی عدمیت ذاتی اشیاء پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالے و قد خلقتک
من قبل و لم تک شیئاً یعنے قبل از خلق کے تو کچھ شے نہ تہا یعنے معدوم تہا حالانکہ
قول اول سے حقایق اشیاء پر شے کا اطلاق صادق آچکا ہے اور روے
ثبوت علمی کے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے اپنے مخلوق کا علم ہونا ضروری ہے
جیسے کہ الا یعلم من خلق سے ثابت ہے جبکہ قبل از خلق کے ہر شے کا ثبوت
علمی یا وجود ذہنی ذات حق مین محقق ہوگیا تو قول ثانی مین قبل از خلق کے نفی شے
کی دلالت کرتی ہے از روے وجود خارجی و عینی کے یعنے ذات شے وہ صورت
علمی ہے جو ذات آلہی مین ثبوت علمی یا وجود ذہنی رکھتی ہے پس اس صورت مین
ہر شے کی حقیقت فی نفسہ معدوم ہوی باعتبار عدمیت ذاتی کے اور حقیقت شے
سے وہی صورت علمی ہی مراد ہے جو ذات آلہی مین ثابت ہے لہذا معدوم محض
کبھی نہین ہے لہذا ہر شے امرکن کے مخاطب اور مرتبہ علم سے عین مین آنیکی بالذات
صلاحیت رکھتی ہے جبکہ یہہ امر متحقق ہوگیا کہ فی نفسہ کسی شے کو وجود ذاتی نہین ہے
بلکہ بالحقیقت عدمیت رکھتی ہے اور ذات آلہی واجب الوجود اور بالذات موجود
ہے تو ان دونون ذاتون مین مباینت کلی و غیریت حقیقی واقع ہوی پس باوجود
اس تباین حقیقی و تغایر ذاتین کے انکے درمیان بعد و فصل مکانی کو دخل نہین
ہے کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالے سے ان ذوات عالم کا (جو صور علمیہ الہیہ ہین)
انفکاک محال و باطل ہے وجہ اسکی یہہ ہے کہ صور علمیہ متعلقات علم الہی ہین لہذا
ذات حق سے علم کا انفکاک جہل کو ثابت کریگا یا ذات باری سے اسکے معلومات کی

جدائی علیحدگی حلول کو جگہہ دیگی اللہ تعالےٰ کے ذات پاک مین حلول و جہل کو ہرگز دخل نہین ہے جبکہ ذات حق سبحانہ تعالےٰ کی بالذات موجود ہو تو اوسکے جملہ صفات حیات و علم و سماعت و بصارت وغیرہ بھی وجودی ہونگے لہذا صفات عدمی کو اوسمین کسی طرح سے دخل و گنجایش نہ ملسکیگی اسیطرح جبکہ ذوات اشیاء جو صور علمیہ الہیہ مین خارجاً معدوم الحقیقت ہین تو اونکے جملہ صفات خارجیہ بہی عدمی ہونگے یعنے مردگی و جہل و کوری و کری وغیرہ لہذا اون صور علمیہ مین جو بالذات معدوم ہین صفات وجودی مثل حیات و علم و بصارت و سماعت وغیرہ کو دخل و گنجایش نہ ملیگی اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالےٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ ھل اتی علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیئا مذکورا انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعا بصیرا ۹ ع ۲۹ یعنے کیا آیا ہے انسان پر ایسا کوئی وقت کہ نہ تہا وہ کچھہ شے یعنے معدوم الحقیقت تہا اور وجود خارجی نہین رکہتا تہا ہم نے پیدا کیا انسان کو ملے ہوے نطفہ سے آخر خلقت تک پلٹتے رہے اوسکو پھر کر دیا سننے والا اور دیکھنے والا یعنے بالحقیقت وہ اپنے صفات عدمی کوری اور کری سے متصف تہا اور وہ صفات وجودی سماعت و بصارت سے موصوف ہوگیا پس اس سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالےٰ کی ذات مین جو واجب الوجود ہے اور اوسکے صفات وجودی مین مخلوق کے ذوات کو جو معدوم الحقیقت ہین یا اونکے صفات عدمی کو دخل نہین ہے اسی واسطے امام غزالی رحمة اللہ علیہ نے کہا ہے کہ لا فی ذاته سواه ولا فی سواه ذاته کیونکہ واجب و ممکن فی حد ذاته اپنی حقیقت وجود و عدم پر ثابت اور باہم دیگر مباین ہین لہذا بایکدیگر اتحاد و حلول محال ہے

کیونکہ اتحاد و حلول دو جسموں مین واقع ہوتا ہے لیکن یہان ذات حق کی اور حقایق ممکنات کے جمیعت نہین ہوسکتے ہین یہہ ایسا دقیق سر ہے جسکا ادراک جلد باز انسان ہرگز نہین کرسکتا۔

الحاصل یہہ مباینت و مغایرت ذات حق سبحانہ تعالے کی اپنے ذوات مخلوق کے ساتہہ مثل دو جسمون کے ایسی نہین ہے جنکے درمیان فصل و بعد مکانی واقع ہو غلطہذا بیہقی نے کتاب الاسماء الصفات مین قرب الہی کے نسبت حلیمی سے نقلًا لایا ہے کہ معناہ لامسافۃ بین العبد و بینہ یعنے قربت عبد ورب کے درمیان کوی مسافت نہین ہے اور حدیث مین آیا ہے کہ ھو عندہ فوق العرش یعنے لوح محفوظ اللہ کے نزدیک فوق عرش ہے اگرچہ اس حدیث سے اللہ تعالے کی فوقیت ذاتی عرش پر اور اسکی قربت ذاتی لوح محفوظ سے ثابت ہوئی ہے مگر ضمنًا اس سے عرش پر لوح محفوظ کی فوقیت بھی نکلتی ہے لیکن یہان اللہ تعالے کی فوقیت مقصود بالذات معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہہ فوقیت رتبی ہے جس سے اوسکی عظمت و قدرت و کبریائی ظاہر ہوتی ہے اور یہی فوقیت صفت استوار کی ساتہہ ایک مناسبت معنوی بھی رکھتی ہے کیونکہ اس صفت استوار کے باعث رحمٰن کو عرش کے ساتہہ ایک خاص مناسبت حاصل ہے اور یہہ خصوصیت صفت استوار کی سوائے عرش کے کسی اور مخلوق کے ساتہہ حاصل نہین ہے جسکی تفصیل رسالۃ التنزیہ فی التشبیہ مین حسب حال اوس مقام کے گذر چکی ہے لیکن عرش پر لوح محفوظ کی یہہ فوقیت حق سبحانہ تعالے کی فوقیت کے مانند نہین ہے بلکہ یہان عرش پر لوح محفوظ کے ہونیکے ذکر سے لوح محفوظ کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے

کی قربت ذاتی کا اظہار مقصود ہے کیونکہ لوح محفوظ مظہر خاص صفت علم الٰہی ہے لہذا یہان ذات حق سبحانہ تعالے کی فوقیت و استواء عرش پر اور لوح محفوظ کے ساتھہ قربت کے اظہار مین یہہ حکمت ہے کہ ہر ایک مظہر مین خاص صفت آلٰہی کے قبول کرنیکی صلاحیت ہے لہذا اوس مظہر کو اوس صفت آلٰہی کے ساتھہ ایک مخصوص نسبت حاصل ہے اور یہہ امر اون مظاہر کی حقیقت کی معرفت پر منحصر ہے ۔

بالجملہ بیان بالا سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے کی فوقیت سے فوقیت مکانی ہرگز مراد نہین بلکہ اوسکا فوق بلا کیف و علو رتبی ہے جیسا کہ امام غزالی کا قول اسبارہ مین اوپر گذر چکا ہے کیونکہ فوقیت مکانی اوسکی محال ہے جو جسم نہو یا جسم مین عارض نہو اس وجہ سے کہ یہہ مکانی فوقیت دو جسمون مین نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہوگیا تو پہر فوقیت رتبی ہی ثابت و متعین ہوگئی اور اس فوقیت رتبی کو خود مولوی صاحب ہی تسلیم کر چکے ہین چنانچہ فائدہ جدیدہ مین فرماتے ہین کہ چراغ ہدایت مین مولوی عبد القادر صاحب بنگلوری نے کہا فوق العرش کے باب مین امام غزالی رح نے لفظ فوق کو جو برتر و مباین کے معنی مین بتلایا ہے سلف بہی اسی معنی کے قایل ہین الی آخرہ لیکن ہم اصل قول کو امام غزالی کے نقل کر چکے ہین کہ کلام عرب مین لفظ فوق کا دو ہی معنون مین آیا ہے ایک مکانی اور دوسرے رتبی لیکن حق سبحانہ تعالے کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی باطل ٹہری تو اب فوقیت رتبی ہی باقی و ثابت رہی الخ تو ظاہر ہے کہ اس فوقیت

رتبی مین جو شایان شان جناب باری تعالے ہے اتصال یا انفصال مکانی کو دخل نہین ہے جنکی مثالین امام صاحب کے اصل قول مین مجملاً گذر چکے ہین اور تفصیلاً رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین لکھے گئے ہین درحالیکہ اس باب مین بموجب قول صاحب چراغ ہدایت کے جو مولوی صاحب کی مستند بہ کتاب ہے اصحاب سلف بھی اسی فوقیت رتبی کے قایل ہین تو بس فوقیت انفصالی کا عقیدہ خلاف عقیدہ سلف ٹہرا اگر مولوی صاحب چراغ ہدایت کے ان الفاظ سے کہ (امام غزالی نے لفظ فوق کو برتر و مباین کے معنی مین بتلایا ہے) یعنے لفظ مباین سے فوقیت انفصالی کو نکالا ہے تو یہہ بچند وجہ صحیح نہین ہوسکتا اولاً یہہ کہ امام غزالی نے کسی مقام پر فوقیت انفصالی کو ثابت نہین کیا ہے اور نیز کہین حق سبحانہ تعالے کے نسبت لفظ انفصالی فوقیت کا نہین لایا ہے ثانیاً یہہ کہ خود امام صاحب نے حق سبحانہ تعالی کی ذات پاک سے جہت و فوقیت مکانی کی صاف الفاظ مین نہ صرف نفی کی ہے بلکہ عقلی و نقلی دلایل سے اوسکو باطل ٹہرایا ہے تو پھر اون کے کسی کلام سے کنایۃً و اشارۃً فوقیت انفصالی کا استنباط کرنا باطل ہے کیونکہ فوقیت انفصالی بھی مکانی فوقیت ہے جسکا بطلان بدلایل قاطعہ و براہین ساطعہ وہ کرچکے ہین ثالثاً یہہ کہ لفظ مباین سے بھی فوقیت انفصالی کا استدلال صحیح نہین ہوسکتا کیونکہ مباینت کی معنی مین انفصال مکانی کی شرط نہین ہے جسکا ثبوت اوپر گذر چکا رابعاً یہہ کہ صاحب چراغ ہدایت کا لفظ مباین کو لفظ برتر کا مترادف لانا خود دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ حق سبحانہ تعالے کے نسبت یہہ برتری و مباینت بمعنی فوقیت انفصالی و مکانی نہین ہے یہہ امر چراغ ہدایت کے اوس تمام عبارت کے ربط الفاظ سے

ثابت ہوتا ہے جسکو مولوی صاحب نے فائدہ جلیلہ مین نقل کیا ہے کہ لفظ فوق کا دو ہی معنون پر اطلاق کیا جاتا ہے ایک تو جہت کی معنی مین جو اوپر کا جہت ہے مقابلہ مین تحت کے یہہ معنا تو خدا ے تعالے کے نسبت لگتا ہی نہین کیونکہ وہ منزہ و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان اوسکو احاطہ کرے الخ مولوی صاحب کے اس مستند قول سے ثابت ہوا کہ نفی اوس فوقیت کی جو مقابلہ مین تحت کے ہے یعنے جو بمعنی جہت کے ہو۔ خدا ے تعالے اوس سے منزہ و برتر ہے تو فوقیت انفصالی باطل ٹھری کیونکہ یہہ فوقیت جہت کی بھی بمقابلہ تحت کے ہے یعنے عرش کے مقابلہ مین لامکان ہے اور اوسکے درمیان فاصلہ مکانی واقع ہے اسواسطے یہان منزہ و برتر دونون لفظ مترادف المعنی لائے گئے ہین لہذا لفظ برتر کے معنی سے وہ مکانی فوقیت بھی مرتفع ہوگئی کیونکہ یہہ جملہ (وہ منزہ و برتر ہے اوس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان ہو) صاف دلالت کرتا ہے جہت مکانی و فوقیت انفصالی کے نفی پر کیونکہ ان خصوصیات جسمیہ کا ثبوت ذات پاک کے لئے مستلزم ثبوت عیب و نقصان ہے اور پھر چراغ ہدایت نے دوسری قسم فوق کے نسبت یہہ لکھا ہے کہ دوسرا برتر کے معنی ہین یعنی بلاتداخل مباین رہنا الخ اور یہی معنی شایان شان او تعالے و تقدس ہے۔ اس سے حق سبحانہ تعالے کی فوقیت رتبی ہی ثابت ہوتی ہے نہ کہ انفصالی و مکانی کیونکہ پہلی قسم فوقیت اتصالی و انفصالی مکانی کی نفی ذات حق سبحانہ تعالے سے ہو چکی ہے اور نیز صاحب چراغ ہدایت نے منزہ و برتر و مباین کو ایک ہی معنی مین لایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صاحب چراغ ہدایت کے مقصود مین برتر و مباین کے معنی بہی تنزیہی ہی

ہیں تکیہ مکانی اور انفصالی ۔
حاصل کلام یہہ ہے کہ مولوی صاحب نے جن جن دلایل سے حق سبحانہ تعالے کی علی العرش فوقیت اتصالی کی نفی میں کوشش کی ہے انہیں دلایل سے فوقیت انفصالی کی نفی بھی ہوجاتی ہے کیونکہ یہہ مکانی فوقیت مخالف تنزیہ و تقدیس آلہی ہے بالآخر فوقیت رتبی جو شایان شان جناب باری ہے ثابت ہوتی ہے جس میں نہ اتصال جسمی ہے اور نہ انفصال مکانی وقال ابوالحسن السندی فی حاشیۃ مسند فوق ذلک تصویر العظمتہ تعالے وفوقیتہ علی العرش بالعلو والعظمۃ والحکم لا الحلول والمکان وقال ابن فورک فی شرح مشکل الاحادیث ذلک راجع الی فوقیۃ المنزلۃ والمرتبۃ وفوقیۃ القدرۃ والعظمۃ واما الفوقیۃ بالمسافۃ والمکان فمحال فی وصفہ یعنے کہا ہے ابوالحسن سندی نے حاشیہ میں سند کے کہ فوق ذلک یعنے عرش پر اوسکی فوقیت واسطے تصور کرانے اوسکی عظمت کے اور اوسکی فوقیت عرش پر ساتھہ علو اور عظمت اور حکم کے ہے نہیں ہے حلول ومکان کے طور پر اور کہا ابن فورک نے شرح مشکل الاحادیث میں یہہ راجع ہے طرف فوقیت منزلت اور مرتبت کے اور فوقیت قدرت وعظمت کے ولیکن فوقیت مسافت ومکان کے ساتھہ پس محال ہے وصف میں اوسکے اور کہا ہے شیخ عبدالحق دہلوی نے شرح مشکواۃ میں ثم اللہ فوق ذلک پس خدا تعالے بالاے آنست بعلو وعظمت وحکم وعزت نہ بمکانی وجہت واستقرار وتمکن واین تصویریست وتمثیلے برائے علو وعظمت آلہی تعالے وتقدس کہ وے فوق ہمہ وراے کل است چنانچہ در قرآن مجید می فرماید من ورائہم محیط یعنے

خدا ئے تعالے کی فوقیت علو عظمت و حکم و عزت کی ہے نہ فوقیت مکانی جہت اور استقرار و تمکن کی اور یہہ تصویر اور تمثیل ہے واسطے اظہار علو و عظمت آلہی تعالے و تقدس کے کہ وہ تمام پر فوق اور سواے کل کے جنانچہ قرآن مجید مین فرمایا ہے کہ اللہ تعالے نے محیط ہے اونکے ورا سے فقط یہان ورا کی یہہ معنی ہین کہ خدا کی احاطت مخلوقات کی احاطت کے سوا اور اوسکی مداخلت کے باہر ہے کیونکہ لامکان ورا ئے مکان مخلوق ہے جسکی بحث عنقریب آوےگی مگر یہہ یاد رہے کہ من ورایہم محیط مین کوئی لفظ ورا کا معنی پرے کا ایسا نہ سمجھے جیساکہ آسمان ہمارے اطراف یعنی پرے سے احاطہ کیا ہے اسیطرح اللہ تعالے کی ذات پاک کا احاطہ ہے کیونکہ اس معنی مین مکانی فاصلہ کی احاطت متصور ہوتی ہے اور وہ ذات پاک اس سے پاک ہے بلکہ یہان لفظ ورا کے معنی مین کوئی بعد و فاصلہ مکانی نہین ہے جیساکہ کہتے ہین کہ فلان امر ورا ے طور عقل ہے اور ہے ہرگز یہہ مراد نہین کہ اوس امر اور عقل کے درمیان کوئی مسافت و فاصلہ مکانی ہے بلکہ یہان ورا بمعنی سوا ے یا غیر کے ہے پس اس صورت مین ورا ے طور عقل کی یہہ مراد ہوتی کہ فلان امر کا ادراک محض عقل سے نہین ہوسکتا بلکہ طور عقل کے سوا ... اوسکا ادراک بطور الہام و کشف وغیرہ کے متعلق ہے جبکہ علو ... حق سبحانہ تعالے کی فوقیت رتبی متحقق ہوئی تو لامحالہ فوقیت اتصالی و انفصالی جو مستلزم جہت و مکانیت ہے بکلی منتفی ہوگئی اور اس نفی فوقیت انفصالی سے ہرگز یہہ مقصود نہین ہے کہ وہ ذات مطلق لامکانی نہین ہے جانتا و کلام مجھے ہی مولوی صاحب کے ساتھہ حق سبحانہ تعالے کے

لامکانی ہونے مین اتفاق کلی ہے لیکن وجہ اختلاف کی اسیقدر ہے کہ جسکے
نزدیک بموجب زعم مولوی صاحب عرش کے اوپر خواہ وہ کسیقدر فاصلہ بیحد یا
نامعلوم المسافت کے بعد لامکان واقع ہوا ہے بلکہ میرا یقینی عقیدہ یہ ہے کہ
لامکان نام کی کوئی جگہ ہی نہین ہے اگرچہ مولوی صاحب بھی لامکان کو مکان
نہین مانتے ہین بلکہ اوس ذات مطلق کو مکان عرش سے منزہ جانتے ہین اور
ذات مطلق سے بدلایل عقلیہ و نقلیہ مکان کی منزہ ہی فرماتے ہین مگر باوجود
اسکے عرش و لامکان کے درمیان جہت و فصل مکانی کا ثبوت اوس لامکانی کو
مکان ثابت کردیتا ہے کیونکہ جہت کا ثبوت عین ثبوت مکان ہے جسکا عدم
اوپر ثابت کرچکے ہین پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کی
نیت تنجیہ ہے یعنے پیرنتا م ترکوشش بغرض تنزیہ الہی کے ثبوت پر مبنی ہے
کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالے کا عرش پر تمکن و اتصال مخالف تقدیس الہی ہے
اور یہہ اتصال بہی دو جسمون کے باہمی قربت و معیت ہی کی صورت مین واقع
ہے لہذا انہون نے اوس ذات پاک کو لامکان مین ٹھرا کر لامکان اور عرش کے
درمیان فاصلہ و مسافت کا اعتقاد کرنا ضروری سمجھا جبکہ انہون نے اوس
ذات پاک کو لامکان مین عرش کے اوپر بفوقیت انفصالی ٹھرا چکے تو اوسکا
ضروری نتیجہ یہی تہا کہ قربت و معیت و احاطت ذاتی کا انکار کیا جاوے واقعی
اگر عرش کے اوپر بفوقیت انفصالی لامکان نام کا کوئی مکان ہوتا اور وہ ذات
حق سبحانہ تعالے کا ٹہکانا ہوتا تو بیشک مولوی صاحب کا یہہ کہنا درست ہوتا کہ
حق سبحانہ تعالے کی قربت و معیت ذاتی عالم کے ساتھہ باطل و محال ہے

درحالیکہ لامکان کوئی مکان نہین ہے بلکہ لامکان کا مفہوم تو یہان نفی مکان
غلق ہے جبکہ مکان خلق کی نفی سے لامکان کا مفہوم حاصل ہوگیا تو اس مفہوم
لامکان سے اتصال و انفصال وغیرہ خواص مکانی ہی منتفی ہوجاوینگے یعنی لامکان
مین نہ اتصال پایاجاویگا اورنہ انفصال اورنہ جہت تحت ہوگا اورنہ فوق بلکہ جملہ
لوازم جسمیہ وخصوصیات مکانیہ کی نفی بکلی لامکان سے ہوجاویگی اسکی تحقیق وتصور
مفہوم لامکان کی حقیقت کے منکشف ہونے پر منحصر ہے۔
حدیث مین آیا ہے کہ حق سبحانہ تعالےٰ تہا اور اوسکے قبل یا اوسکے ساتہہ کوئی
چیز نہ تہی الحدیث اس سے وجود مکان کی بھی نفی ہوگئی تو قبل ازخلق مکان شئے کے
اوسکا لامکانی ہونا ثابت ہوا کیونکہ از عرش تا فرش جملہ مکانات مخلوق ہین اگرچہ
اوس ذات مطلق پر لامکانی کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق آتا ہے
کیونکہ قبل ازخلق کے جب مکان ہی نہ تہا تو پہر مکان کی نفی صحیح نہین ہوسکتی
لہذا بعد ازخلق مکان کے اوس ذات پاک سے نفی مکان کی کرکے اوسکو
لامکانی کہنا پڑا گو کہ اوسپر لامکان کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق
آیا ہے لیکن وہ ذات مطلق قبل ازخلق مکان کے بھی لامکان کے حقیقی مفہوم
سے متصف تہی کیونکہ ذات خدا کی تہی مگر اوسکے ساتہہ کوئی مکان عرش وسما
وغیرہ کا نہ تہا اگر اس لامکان کا یہہ سمجہہ مین آجاوے تو یہہ بات ظاہر
ہوجاویگی کہ لامکان کا مفہوم محدود ومقید ومتحیز نہین ہوسکتا بلکہ وہ فی نفسہ غیر محدود
ولامتناہی ہے جس مین کرہ عرش مخلوق ومحدود ہوگیا ہے لہذا تمام مکانونکا
منتہا عرش ہی ٹہرا اور ورائے عرش لامکان کہنا پڑا اور یہہ لامکان مکان عرش

کے ساتھہ جیسے کہ آگے تہا اب بھی اپنے اصلی مفہوم کا مصداق ہے بالفرض اگر
اب کرۂ عرش اور فرش کو جو مکانون کی صورت سے منتفی کردو تو بجاے مکان کے
لامکان ہی رہ جاویگا جیسے کہ قبل از خلق کے تہا یہہ بات بھی یہان یاد رکہنے کے
قابل ہے کہ اس لامکان کا مفہوم صرف ذہنی نہین ہے بلکہ وجود ذات باری کے
ساتھہ متحقق ہے باوجود اس تحقق لامکان کے مکان کی نفی اسلئے ہے کہ مکان
متعارف متحیز و محدود بالذات ہے اور لامکان مین یہہ تحیز و حد وغیرہ خواص ولوازم
جسمیہ و مکانیہ نہین ہین بلکہ لامکان غیر محدود ناتناہی ہے جسکو دوسرے لفظونمین
عماء کہتے ہین یہہ ایک نہایت دقیق سر ہے حق سبحانہ تعالے جسپر چاہتا ہے
اس سر کو ظاہر فرما دیتا ہے الحاصل اگر اس عما یا لامکان کے حقیقی مفہوم پر کسی کا
ذہن رسا پہونچ جاویگا تو وہ جان جاویگا کہ لامکان ان مکانون کے سواے یعنے
ان سے جدا کوئی علیحدہ مکان نہین ہے (کیونکہ آنحضرت نے اس کے تحت
و فوق سے خلا کی نفی کی ہے) بلکہ لامکان ان تمام امکنہ کی اصل ہے جو باوجود
مباینت حقایق کے باہم دیگر فاصلہ جسمی و مسافت مکانی نہین ہے فی الجملہ اسکی
معرفت اجسام و ارواح وغیرہ کے مکانون کی کشف حقیقت پر منحصر ہے جسکی مختصر
کیفیت یہہ ہے ایک مکان جسمانیات کا ہے دوسرا مکان جنیات کا تیسرا
مکان روحانیات کا ہے اور مکان جسمانی کثیف اور مکان جنی لطیف اور مکان
روحانی الطف ہے لہذا مکان جسمانیات کثیف مین جنات کو دخل ہوتا ہے لہذا
شیطان مثل خون کے بدن انسانی مین سریان کرجاتا ہے اور یہہ سریان
اوس کا ایسا ہوتا ہے کہ جمیع حواس قالب اور قلب کے خطرات پر بہی اوس کا تسلط

ہوجاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس جسم کثیف انسانی مین جن و شیطان کا
مکان لطیف ہے جس مین دوسرا جسم کثیف داخل نہین ہوسکتا لہذا یہہ مکان
جنی کا مکان جسمی سے لطیف و عالی ہے اور اس مکان جنی پر مکان روح کا
اعلی و الطف ہے کیونکہ جنات کے جسم لطیف مین ہی روح کا مکان ہے جس مین
جسم لطیف کو گنجایش نہین ملتی یا صرف اس جسم کثیف ہی مین نظر کرو کہ یہہ عنصر
خاک کا نہایت اسفل ہے جو ہمارے قالب کی اصل ہے اور مکان اس قالب
مین مٹی کا اور مٹی مین پانی کا اور پانی مین ہوا کا اور ہوا مین آگ کا مکان ہے
یعنے ایک مکان قالب مین چار مکان مندرج اور باہم متصل اور ایک دوسرے
پر عالی و فوق ہین - اور پہر ہم اس سلسلہ مکانات کو اسطرح سے بھی دریافت
کرسکتے ہین -

(۱) پہلا مکان جسمانیات کثیفہ کا ہے بلحاظ اس کثافت ذاتیہ کے باہم جسمانی
مکانون مین مزاحمت و مدافعت پائی جاتی ہے لہذا تا آنکہ ایک جسم کثیف اپنے
مکان سے خارج نہو دوسرا جسم کثیف اوس مکان مین داخل نہین ہوسکتا
کیونکہ وقت واحد مین مکان واحد دو جسمون کا محل ہونا محال ہے اور اس کثافت کے
باعث جسمانیات کا قرب و بعد مکانی بدیہی ہے کیونکہ اجسام کثیف مین قرب و بعد
بلحاظ نقل و حرکت و قطع مسافت مکانی کے حاصل ہوتا ہے -

(۲) اس مکان کثیف مین دوسرا ایک مکان لطیف بھی ہے جو پہلے سے
عالی اور اوس سے فوق ہے مثلا مکان خاک مین خاک داخل نہین ہوسکتی مگر اوس
مکان خاک مین پانی و ہوا کو وصل ہوتا ہے مگر اس مکان لطیف مین بھی باہم

مزاحمت و مدافعت پائی جاتی ہے مثلاً ہوا اگر مکان محبوس سے خارج نہو
دوسری ہوا اوسی مکان مین داخل نہین ہوسکتی گو کہ اجسام لطیف مین بھی باہمدیگر
مزاحمت ہے مگر جو مسافت کہ باعتبار مکان اجسام کثیف کے بعید ہے وہی باعتبار
مکان اجسام لطیف کے قریب ہے لہذا جو مسافت کہ مکان جسمانیات کثیف مین
ایک مہینے کی راہ تھی وہ مکان جسمانیات لطیف مین بمقدار ایک روز یا ایک شب کے کوتاہ
ہوگئی ہے قال اللہ تعالے ولسلیمان الریح غدوھا شہر ورواحھا شہر ۲۲ع ۸
یعنے ہمنے مسخر کیا ہے سلیمان کے لئے ہوا کو اوسکا صبح کا چلنا ایک مہینے کا راستہ ہی
اور مغرب کا چلنا ایک مہینے کا راستہ ہے

(۳) اوس مکان لطیف مین تیسرا مکان الطف ہے مثلاً ہوا مین دوسری ہوا
داخل نہین ہوسکتی مگر ہوا مین نور کو دخل ہے کیونکہ ہوا کے ساتھ نور بلا مزاحمت
پایا جاتا ہے پس یہہ عدم مزاحمت اس امر کی بدیہی دلیل ہے کہ مکان ہوا مین نور
کا مکان الطف ہے جیسے کہ ہوا کو مکان نور مین دخل نہین ہوتا لہذا ان دونون
مکانون مین بعد بھی ثابت ہوتا ہے اور باوجود بعد معنوی ان دونون مکانون کے
ہوا و نور مین اسقدر قربت صوری ہے کہ بسبب غایت قربت صوری کے
بعد معنوی کا امتیاز بجز دلیل عقلی و مشاہدہ قلبی کے حاصل نہین ہوسکتا۔

پس جو مسافت کہ مکان جسمانیات لطیف مین دور ہے وہ مکان
جسمانیات الطف مین نزدیک ہے یعنے ہوا جس راہ کو ایک ماہ مین طے کرتی ہے
وہان نور لحظون مین پہونچ جاتا ہے یا آواز رعد کی جس مدت مین ذریعہ ہوا کے
پہونچتی ہے چمک برق کی اوسی مسافت کو فوراً طے کرتی ہے چنانچہ آفتاب جہانتاب

فلک چہارم ہے جسکی مسافت کرۂ ارض سے ہزارون سال کی بعد ہے مگر نور کی نسبت وہی مسافت بہت ہی قریب ہے یعنے نور افق سے کرۂ ارض پر چند لحظون مین پہونچ جاتا ہے گو کہ مکان الطف مین نہایت ہی قریب ہے مگر اس قربت مین بھی کچھہ بعد پایا جاتا ہے کیونکہ نور حجاب کثیف سے نہین گذر سکتا ہے یا بہ سبب بعد مسافت کے منقطع ہو جاتا ہے یعنے جہت شئے کہ ورلے حجاب یا بعد مفرط ہے وہ اس مکان نور سے دور ہے -

تحقیقات و تمثیلات بالا سے متحقق ہوا کہ جسمانیات مین مکان در مکان باہم دیگر مین مکان مندرج ہین مثلاً حجر مین ہوا اور ہوا مین نور اور ان ہر سہ امکنہ کے مراتب کثافت و لطافت کے اعتبار سے تین نتایج مرتب ہوتے ہین اولاً جو مکان کثیف مین بعید ہے وہ مکان لطیف مین قریب ہے اور جو مکان لطیف مین قریب ہے وہ مکان الطف مین اقرب ہے ثانیاً ایک مکان سے دوسرا مکان عالی اور بالکل بیگر فوقیت رتبی رکھتا ہے ثالثاً اس فوقیت مرتبہ کے مکان تحت کو مکان فوق مین گنجایش نہین ملتی یعنے مکان کثیف کی مکان لطیف مین نفی ہو جاتی ہے اور مکان الطف کا مکان لطیف کے لئے بمنزلہ لامکان کے ہے

اور ان نتایج سے یہہ آخری نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ یہہ سلسلہ جسمانیات ہی پر منتہی نہین ہوتا ہے کیونکہ اس اعلے مکان الطف مین ابھی نقص باقی ہے لہذا حکما کا مقولہ ہے کہ اجسام تحت نفوس و عقول واقع ہین اور اسیطرف اشارہ ہے قولہ تعالے مین نری ابراہیم ملکوت السموات والارض یعنے ہم دکھلاتے ہین ابراہیم کو ملکوت آسمانون اور زمین کے جس سے ثابت ہوا

کہ مقام ملکوت کا فوق عالم اجسام اور باطن ارض و سما رہے اور نیز قولہ تعالی
وبیدہ ملکوت کل شی اس سے ہر شے مین روح کا تحقق ہوتا ہے اور قولہ تعالی
وان من شی الا یسبح بحمدہ سے بھی ہر ایک چیز مین روح ثابت ہوتی ہے غرض اجسام
کے ساتھہ ارواح و ملایک کا وجود عقلاً و نقلاً ثابت ہے اور اس عالم روحانیات کا
اسفل ملایک سفلی ہین جو متصرف و مدبر عالم اجسام ہین اور مکان روحانیات اسفل
پر مکانی روحانیات اعلی کا فوق و عالی ہے اور یہہ مکان نہایت سریع النفوذ
والسیر ہے اس کمال نفوذ کے سبب سے بے روک و ٹوک اجسام عالم مین احکام
جاری ہوتے ہین اور اسی نہایت سرعت کی وجہ سے جبرئیل علیہ السلام اپنے
مقام اعلے سے ارض سفلی پر طرفة العین مین پہونچتے ہین اور یہہ روحانیات
اعلے اور انکے مکان اسقدر لطیف و قریب ہین کہ بسبب کمال لطافت و قرب
کے روحانیات سفلی کے نظرون سے غایب ہین لہذا ان کا مکان بہی سب
انکے تحتانیہ سے نہایت ہی عالی ہے اسی لطافت و علو مرتبت کے وجہہ سے اجسام
کثیف و لطیف انکو حاجب نہین ہوتے عرش و فرش انکا ایک دم و یک قدم ہے
باوجود اس کمال سرعت و قربت کے اس مکان مین بھی نوعے بعد ہے کیونکہ یہان
دم و قدم بلکہ بمقدار طرفة العین سے حرکت کی حاجت پائی جاتی ہے لہذا انکے نسبت
عرش و فرش مین مسافت ثابت ہوتی ہے اگرچہ یہہ ملایک بلحاظ اپنے کمال
سرعت سیر کے آن واحد مین مقصد تک پہونچتے ہین مگر نفس حرکت منافی
کمال ہے لہذا ان سرود انکے ارواح کی لطافت مین بھی تفاوت ہے اور بلحاظ اس
تفاوت لطافت کے ایک مکان دوسرے مکان پر فوق و عالی ہے اور ان

سب پر قلم اور عقل کل مخلوق اول جو مصداق اول ما خلق اللہ القلم (الترمذی)
اور اول ما خلق اللہ العقل (الطبرانی) ہے فوق و اعلی ہے بلحاظ کمال علوی
مرتبت کے اس مکان مین دوسرے کسی مخلوق کو دخل نہین یہہ مکان اسقدر
اعلی و اشرف ہے کہ سب امکنہ اوسکے تحت مین ہین اور یہہ سب پر محیط ہے
عرش و فرش مثل ایک ذرہ کے ہے کوئی ذرہ اس سے دور نہین یہہ ایک
جسکو عقل کل یا قلم اعلی یا روح الروح بھی کہتے ہین نہ متحرک ہے اور نہ ساکن
اور نہ متصل عالم ہے اور نہ منفصل اور نہ داخل عالم ہے اور نہ خارج کیونکہ یہہ سب
اوصاف جسمانیات ہین غرض یہہ عجب ربوبیت ہے کہ چشم بصیرت اسکی معرفت
مین کور ہے ۔

ہر چند مکان اس روح کا نہایت ہی الطف ہے لہذا جمیع امکنہ پر یہہ اعلی و رسب
پر محیط ہے اور تمام امکنہ سے اسکو بغایت قربت ہے باوجود اس قربت کے اس
مکان مین گونہ بعد بھی ہے لہذا اعلین نامتناہی اوس سے دور ہے اور سافلین
متناہی دور تر کیونکہ جسقدر لطافت ہوتی ہے قربت و احاطت بڑہتی ہے لہذا نقص
باقی ہے کیونکہ یہہ نقص خلقی کبھی مرتفع نہین ہو سکتا پس یہہ نقصان خواہان کمال
ہے لہذا یہہ مکان عالی جو سب مکانون کا منتہا ہے اوسپر اعلی مکان خدا
ہے لہذا مکان اللہ کا یعنی عما جو لامکان ہے ۔ جمیع امکنہ مخلوق سے اعلی
و اقدس ہے پس اس تقدیس و تنزیہ کے باعث لامکان کے نسبت حلول
و مماسات و محاذات کی اضافت روا نہین کیونکہ لامکان فوق جمیع امکنہ ہی
اور باوجود اس فوقیت کے سب سے یکسان قریب ہے لہذا یہان بعد و فصل مکانی

کو ہرگز دخل نہیں کیونکہ علیین غیر متناہی اور سافلین متناہی ہیں۔ ایسا نقطہ موہوم ہے کہ جس
جس میں مسافت کی گنجایش نہیں تو اس لامکان میں بعد و مسافت بھی نہیں ہے
اور اسکی وسعت تمامی متناہی و نامتناہی کو محیط ہے اگرچہ یہہ اعتبار احاطت کا باعتبار
متناہی کے ہے ورنہ نامتناہی میں اعتبار احاطت کی بھی گنجایش نہیں لہذا اللہ تعالے
کسی مکان جسمانیات و روحانیات میں حلول و نزول نہیں فرماتا کیونکہ متناہی غیر
متناہی کا محل نہیں ہو سکتا اور نہ اس لامکان میں کسی مخلوق کا دخل ہو سکتا ہے
کیونکہ غیر متناہی میں متناہی کا دخل غیر متناہی کو متناہی کر دیتا ہے اور یہہ لامکان بغایت
ارفع و نہایت اعلے بل لانہایت ہے پس لانہایت کے ساتھ نہایت کی مشارکت
محال ہے۔ اسیطرف اشارہ کیا ہے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کہ لا فی ذاتہ
سواہ ولا فی سواہ ذاتہ یعنی لامکان میں مخلوق کا دخول نہیں اور مکان
مخلوق میں خدا کا حلول نہیں۔

چونکہ اس مکان کا مکین فی حد ذاتہ بے چون و چگون و بے کیف و نمونہ ہے
لہذا یہہ مکان عین لامکان ہے اگرچہ وہ لامکانی ہے مگر مکان سے منزہ ہے
وھو مکانہ (البخاری) مراد اسمیں یہہ ہے کہ یہہ مکان منزہ حقیقت مرتبہ ہے
یعنی لامکان الہی حقیقت جمیع اکمل صوری ہے لہذا باوجود اضافت مکان کے
وہ مکان سے مستغنی ہے لہذا اوسکا مکان مخلوق کا لامکان ہے جس میں اتحاد
نہ حلول اور نہ عرض ہے نہ طول اور نہ بالا و پست ہے نہ چپ و راست نہ اوسکو
ابتدا ہے اور نہ انتہا اور نہ اوس میں اتصال ہے اور نہ انفصال کیونکہ یہہ تمام
لوازمات جسمی و خلقی ہیں و سبحانہ تعالے عما یقولون علوا کبیرا۔

اگرچہ شرع مین اوس لامکانی کے نسبت مکان کا اطلاق وارد ہے
مگر ساتھ ہی اوس سے خصوصیات و لوازمات جسمی کی نفی بھی کی گئی ہے جیسا کہ
اس حدیث سے ثابت ہے عن ابی رزین قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا
قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه
علی الماء یعنے روایت ہے ابی رزین سے کہ کہا مین نے یا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم کہان تھا پروردگار ہمارا پہلے اسکے کہ پیدا کرے اپنے خلق کو
فرمایا حضرت نے کہ تھا عماء مین نہ تھی نیچے اوسکے ہوا اور نہ تھی اوپر اوسکے ہوا
پیدا کیا عرش کو پانی پر روایت کیا اسکو ترمذی نے۔ شارحین حدیث نے
ہوا سے مراد خلو لیا ہے جبکہ عماء کے تحت و فوق سے خلا کی نفی ہو گئی تو اوس کا
مفہوم نامتناہی و غیر محدود و غیر متحیز ہوا لہذا امکان و اوصاف مکان کے اس سے
بکلی منتفی ہو گئے اگرچہ اس جگہ سوال مین لفظ این کا مکان کو ثابت کرتا ہے مگر
جواب مین قبل از خلق مکان کے آپ نے لامکان کا نام عماء فرمایا ہے (چنانچہ
ترمذی نے یزید بن ہارون سے عماء کی معنی العماء لیس معه شئ بتلایا ہے) اور
اس عماء سے مکان متعارف کے اوصاف تحت و فوق کی نفی فرما دی ہے
چونکہ اوصاف الہیہ مین لفظ کان کا جو افعال ناقصہ سے ہے استمرار و دوام کا
بخشتا ہے لہذا یہ لامکان قبل از خلق و بعد از خلق مکان کے بھی یکسان ثابت
رہتا ہے الآن کما کان مین اسی شان لامکان کا بیان ہے الحاصل
آنحضرت صلے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو ھو مکانہ یعنے عرش کو اوسکا
مکان فرمایا ہے اوس سے مقصود اوس ذات مطلق کی اظہار عظمت و فوقیت

اور اوسکی وسعت احاطت ہے کیون کہ مکان عرش تمام اکنہ تحتانیہ پر محیط ہے
اور اسکی یہہ وسعت آیہ کریمۂ وسع کرسیہ السموات والارض سے ثابت ہے
جبکہ لامکان فوق مکان عرش ہے تو لامکان کی وسعت جمیع اکنہ تحتانیہ پر بھی
محیط ہوئی پس اس لامکان کی یہہ ایسی وسیع احاطت ہے کہ از عرش تا فرش
کسی مکان کا اس سے خارج ہونا غیر ممکن و محال ہے -
چنانچہ حاکم نے ابن عباس سے جو روایت کی ہے کہ ملائک حاملان عرش
اسقدر کبیر الجثہ وعظیم الوجود ہین کہ سر اونکا نزدیک عرش معلے کے ہے اور
قدم اونکے تحت الثرے مین ہین صاف طور پر حاملان عرش کی وسعت
واحاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے جس سے عرش کی احاطت معنوی بھی
سب مکانون پر ثابت ہوتی ہے جسکی کیفیت وحقیقت عرش کی معرفت کے
بغیر معلوم نہین ہوسکتی اور جبکہ عرش کی حقیقت معلوم ہوجاویگی تو ساتہہ ہی عرش
پر ذات حق سبحانہ تعالے کے استوار وفوقیت کی حقیقت بہی منکشف ہوجاویگی
تو پہر اوسکی احاطت وقربت ذاتی کا انکار کیطرح ممکن ہی نہوگا خدا جسکو چاہتا
ہے اپنے ربوبیت کے ان اسرار کو اوسپر کہولدیتا ہے ذلک فضل اللہ
یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم -
اس امر کی تحقیق مین عبدالوہاب شعرانی نے شیخ ابو طاہر قزوینی کی
کتاب سراج العقول سے ایک طول تقریر نقل کی ہے اوسکا حاصل انتخاب
حسب حال اس مقام کے یہہ ہے کہ عرش اعظم مخلوقات سے ہے بسبب
استوار کرنیکے تمامی خلق اللہ پر پس صحیح نہین ہے نکل جانا کسی شے کا عرش

کے استوار سے اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے عرش پر بھی فوقیت
رتبہ کے نہ بھی فوقیت مکان کے اور اوسکا بیان یون ہے کہ ہم جب نظر
کرتے ہین اپنے فوق پر تو پاتے ہین ہوا کو اور پھر جب نظر کرتے ہین ہم
فوق ہوا کے تو دیکھتے ہین اپنے اوپر آسمان پر پھر جب دیکھتے
ہین اپنے دلون مین فوق سموات کے تو پاتے ہین ہم کرسی کو اور جب ڈالتے
ہین اپنے بصر کو فوق کرسی کے تو پاتے ہین ہم عرش عظیم کو جو وہ منتہیٰ ہے مخلوقات
کا اور مافوق عرش کے نہین دیکھتے ہم وہان فکر کے رسائی کی کوئی چیز یقیناً بس
ٹھہر گئی ہماری فکر وہین بالضرور اسواسطے کہ فکر کی رسائی منتہی ہوتی ہے انتہا سے
اجسام تک جو وہ عرش ہے وہان ہم دیکھتے ہین رویت قلبی و بصارت عقلی سے
بارگاہ تقریب رحمان کی جمیع مخلوقات مین اوسکے اور ظاہر کرنا وجود سے انکے
ذوات وصفات کو کیونکہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوق پر بیشک وہ فوقیت
رتبی ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور یہہ فوقیت مباین ہے اوس فوقیت کے جو عرش کو
حاصل ہے ماتحت پر اپنے یعنے کرسی و آسمانون و زمینون پر اسواسطے کہ فوقیت
عرش کی اور ماتحت اوسکے کی نہین ہے مگر بالجہة والمکان ۔

یہہ نہایت دقیق امر ہین جناب مولوی صاحب کے خدمت مین با دب تمام یہہ
عرض ہے کہ یہان نزاع لفظی کو کام نفرماوین اور انکار مین جلدی نکرین کیونکہ یہہ تمام
جھگڑا صرف اس وجہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ اس مکان اللہ کو جو عین لامکان ہے
مثل مکان مخلوق کے سمجھا گیا ہے اسی وجہ سے عقلی شبہات اور نقلی
تعرضات پیدا ہو گئے ہین اگر مکان ولامکان کی تھوڑی سی حقیقت بھی منکشف

ہوجاوے تو شارع کی اصلی غرض کہل جاویگی اور نقلی تعرضات اور عقلی شبہات
بھی مرتفع ہوجاوینگے لہذا امید ہے کہ اس بیان پر نہایت سکون و وقار کی
نظر ڈالی جاوے کیونکہ یہہ ایک سر دقیق و قعر عمیق ہے پس اگر خیال شریف مین
نہ آوے تو اس سے قطع نظر کیجئے کیونکہ یہہ بحث بطور جملہ معترضہ کے واقع ہوگئی
ہے اصل مقصود اوس ذات مطلق کی قربت ہے۔

اس بحث کو یہان اسپات پر ختم کرتا ہون کہ مین فی الحقیقت حق سبحانہ تعالے کی
لامکانی ہونے مین مولوی صاحب کے ساتہہ متفق ہون اور اوس ذات مطلق کو
مکانات اجسام مین حلول کرنے اور اجسام کے ساتہہ متحد ہونے بلکہ جمیع خواص
مکانیہ ولوازم جسمیہ واوصاف خلقیہ کے ساتہہ متصف ہونے سے فی حد ذاتہ منزہ
و مقدس جانتا ہون چونکہ مین لامکان کو عرش کے اوپر کسی فاصلہ پر نہیں جانتا
بلکہ معرفتًا وذوقًا میرا یقین یہہ ہے کہ ذات حق سبحانہ تعالے کی لامکانی ہے اور
لامکان تمام امکنہ پر محیط ہے لہذا مین حق سبحانہ تعالے کی احاطت و قربت ذاتیہ
کا معتقد ہون جسکے دلایل نقلیہ و براہین عقلیہ درج ذیل کرتا ہون اور امید رکہتا
ہون کہ مولوی صاحب اسپر صرف ایک سرسری ڈالکر انکار مین جلدی نکرین
بلکہ بہ تعمق نظر ملاخطہ فرماوین تو یقین کامل ہے کہ بالآخر مولوی صاحب کا خیال
بہی اس بیان کے موافق ہوجاویگا کیونکہ مولوی صاحب نے تو اوس ذات
مطلق سے مکان کی نفی کی ہے اور مین نے نفی مکان کے ساتہہ جہت کی
نفی بھی کی ہے کیونکہ مکان کو جہت لازم ہے پس جب مولوی صاحب نے
مکان یعنے ملزوم کی نفی کی ہے تو اوسکے ساتہہ ہی جہت یعنے لازم کی بھی

نفی ہوجاتی ہے اور جہت مین فوقیت اتصالی وانفصالی داخل ہے لہذا جبکہ اوس ذات مطلق سے قید ومکان وجہت وفوقیت اتصالی وانفصالی کی نفی ہوجاوے تو پہر اوسکی قرب واحاطت ومعیت کا ثبوت بآسانی ہوجاویگا واللہ الموفق والمعین وبہ نستعین

سبب سے قوی اور پہلی دلیل شرعی نص قرآنی ہے جو سبحانہ تعالے فرماتا ہے کہ کان اللہ بکل شی محیطا یعنی اللہ تعالے ہر شے پر محیط ہے یہہ امر ظاہر ہے کہ کان صفات الہیہ مین استفادہ دوام کا بخشتا ہے جیساکہ وکان اللہ بکل شی علیما سے ظاہر ہے اور یہہ بھی بدیہی امر ہے کہ اللہ علم ذات جامع جمیع صفات جلال وکمال ہے جس سے کوئی صفت خاص نہ لغتاً مراد ہوسکتی ہے اور نہ عرفاً سمجھی جاتی ہے مثلاً اللہ کا مدلول ہر خاص وعام کے تصور مین ذات الٰہی ہی ہے کیونکہ ذات سے کسی صفت خاص کا مراد لینا خلاف محاورہ ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہی ہے کوئی صفت علم یا قدرت وغیرہ نہین ہے کیونکہ یہہ لفظ اللہ کا معنی حقیقی محکم فی المعنی کا حکم رکہتا ہے اور ضمیر کا مرجع ذات ہے بس اس صورت مین یہہ دونون نصوص صریحہ اللہ تعالے کی احاطت ذاتی پر قطعی الدلالت ہین جس مین تاویل کی گنجایش نہین —

بعضون نے یہہ گمان کیا ہے چونکہ حق سبحانہ تعالے نے دوسرے مقام مین فرمایا ہے کہ وان اللہ قد احاط بکل شی علما یعنے بہ تحقیق اللہ تعالے احاطہ کیا ہے ہر شے کو علم کے ساتھہ لہذا وکان اللہ بکل شی محیطا

کی احاطت بھی علمی ہے کیونکہ ایک آیت میں مطلقًا ذکر احاطت کا آیا ہے اور
دوسری آیت میں احاطت کو بہ علم مقید فرمایا ہے لہذا بقاعدہ اصول فقیہ کے
مطلق محمول ہوتا ہے مقید پر۔

اسکا جواب مفصلًا رسالہ التنزیہ فی التشبیہ میں دیچکا ہوں خلاصہ اوسکا
اسقدر ہے کہ اول تو عقائدات میں اصول فقیہ کی سند مستند نہیں ہوسکتی ثانیًا یہ
اصول یا فقہی خاص شافعیہ کا ہے حنفیہ کا اصول فقہی اسکے مخالف ہے یعنے حنفیہ بیان
عام پر حکم عام کا اور بیان خاص پر حکم خاص کا کرتے ہیں لہذا بموجب اس اصول
فقہی کے پہلی آیت میں بلا قید کسی صفت کے مطلقًا احاطت ذاتی ہی لیجاویگی
اور دوسری آیت میں ذات مطلق بقید احاطت علمی کے مقید ہوگی ثالثًا
بفرض تسلیم اصل فقہی شافعیہ کے بھی ہمارا ہی مطلب حاصل ہوگا کیونکہ وکان اللہ
بکل شیء محیطا میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقًا ہے اور دوسرے آیہ
وان اللہ قد احاط بکل شیء علما میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے
مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس قید صفت علم میں بھی وہی ذات مطلق
باقی رہتی ہے کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید زاید ہوی ہے تو
اس دوسرے آیت سے بھی احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی مفہوم
ہوتی کیونکہ صدق احاطت علمی کا بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے یہی
وجہ ہے کہ لحاظ فہوم عوام کے اکثر اہل علم نے احاطت ذاتی کی تعبیر احاطت
علمی سے بھی کی ہے مولوی صاحب رسالہ احسن البرہان میں فرماتے ہیں
جسکا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالے کی قرب و معیت و احاطت عالم کے ساتھ

ذاتی نہین ہے بلکہ علمی ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے کہ وان اللہ قد احاط بکل شئی علما۔ ۱۲ ع ۵ ایہان علما تمیز واقع ہے اور فایدہ تمیز کا یہہ ہے کہ متکلم کی مراد کو مقید کرے اور اوسکے کلام سے ابہام کو رفع کردے یعنے وکان اللہ بکل شئی محیطا ع ۵ امین بغیر ذکر تمیز کے احاطت کا ذکر مبہم ہے لہذا معلوم نہین ہوسکتا تہا کہ یہہ احاطت بالذات ہے یا بالعلم پس جب رفع ہوگیا یہہ ابہام آیتہ اول مین تمیز کے ذکر سے تو دوسری آیت کی احاطت بہی علمی ہوی ورنہ یہہ احاطت ذاتی ہو تو پہلی آیت کی تمیز لغو ہوگی اور یہہ محال ہے کلام الہی مین لہٰذا انتہی اگرچہ مولوی صاحب کا یہہ استدلال بہی اوسی طرز استدلال کے قریب ہے جسکا جواب ابہی لکہے اور یہ گزر چکا جس سے اسکا جواب بہی حاصل ہوسکتا ہے چونکہ مولوی صاحب نے اوس پہلے استدلال کو دوسرے رنگ مین پیش کیا ہے لہذا اوسی جواب کو دوسرے ڈہنگ مین بدل دیا جاتا ہے کہ یہہ استدلال ناقص ہے کیونکہ دعوے تو یہہ کیا گیا تہا کہ قرب و معیت و احاطت علمی ہے اور جو دلیل اس کے ثبوت مین پیش کی گئی ہے وہ محض صفت احاطت علمی کی آیت ہے جس مین علما تمیز واقع ہوی ہے جسکا نتیجہ قرب و معیت علمی نہین نکلتا پس بموافقت دعوے کے چاہیے تہا کہ کس آیت احاطت کے ساتہہ دوسری کوی آیت قرب و معیت کی ایسی پیش کیجاتی جس مین علما تمیز واقع ہوی ہو حالانکہ قرب و معیت کے باب مین ایسی کوئی آیت نہین ہے تو پہر آیت احاطت کی دلیل سے جملہ آیات قرب و معیت ذاتی کو علمی پر استدلال کرنا صحیح نہین ہے اگر مولوی صاحب کا خیال یہہ ہے کہ

معیت و احاطت مترادف المفہوم ہین انکے درمیان کوئی امتیاز نہین ہے
تو پھر کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالے نے اپنی احاطت کو عام طور پر فرمایا ہے کہ
الا انہ بکل شیء محیط ۲۵ع یا کہا ان ربک احاط بالناس باخاص کیا ہے
اس احاطت کو کافرون کے ساتھ کہ واللہ محیط بالکافرین اع ۳ اور بخلاف
اسکے اپنی معیت کو خاص کیا ہے مومنین و صابرین و متقین و محسنین کے
ساتھ اور فرمایا ان اللہ مع المومنین ۹ع ۱۶ ان اللہ مع الصابرین ۲ع ۳ ان اللہ
مع المتقین ۱۰ع ۱۱ و ان اللہ لمع المحسنین ۲۱ع ۳ پس اس سے ثابت ہوا کہ
احاطت و معیت مین عموم و خصوص کی نسبت ہے لہذا معیت کو احاطت لازم ہے
اور احاطت کو معیت لازم نہین ہے کیونکہ معیت مین اعانت و امداد شامل
ہے لہذا معیت کا استعمال استمداد و استعانت مین کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت
موسے نبینا و علیہ السلام کا و ان اللہ معنا اع کہنا یا و ان معی ربی سیھدین ع
فرمانا یا آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ولا تحزن ان اللہ معنا ۱۰ع ۱۲ فرمانا اس
بات کا شاہد عادل ہے بخلاف اوسکے احاطت مین اس اعانت و استمداد
وغیرہ کی شرط نہین ہے۔ قطع نظر اسکے معیت و احاطت کے مفہوم مین اور ایک
دقیق امتیاز بھی حاصل ہے جسکا کشف منازل و مراحل سلوک مین ہوتا ہے لیکن
یہہ فرق ظاہری تو بدیہی ہے کہ ملازم و مجرم دونون سلطان کی رعیت و
حکومت مین داخل اور اوسکے زیر نظر و حضوری مین شامل ہین مگر ملازم مصاحب
سلطان ہوتا ہے اور مجرم عین حضوری سلطانی مین بھی مقید و محصور کہلاتا ہے
پھر یہان اصل استدلال مولوی صاحب کے طرف رجوع کرکے حجت الزامی سے

طور پر ہم یہہ جواب دیتے ہین کہ ان اللہ قد احاط بکل شی علما مین با وجود
تمیز علم واقع ہونے کے ابہام بہی واقع ہے کیونکہ اس احاطت علمی کے بہی
دو شان ہین ایک احاطت علمی مع الذات دوسرے احاطت علمی بغیر از ذات
جیسا کہ مولوی صاحب کا خیال ہے پس جبکہ اس ایت سے یہہ ابہام رفع
نہین ہو سکتا ہے تو ناگزیر دوسری آیۃ وکان اللہ بکل شی محیطا
کے طرف رجوع کرنا پڑا تا کہ اوس احاطت علمی کا ابہام احاطت ذاتی
سے رفع ہو جاوے یعنے یہہ احاطت علمی مع الذات ہے اور بغیر ذات کے
نہین ہے اور پہر ہم اس حجت الزامی سے قطع نظر کرکے کہتے ہین کہ
بیشک آیۃ اول مین علما تمیز واقع ہے اور بلا شبہ یہہ تمیز رفع ابہام کے
لئے ہے کیونکہ آیہ کریمہ وکان اللہ بکل شی محیطا مین احاطت ذاتی کا
عام ذکر ہے اور چونکہ ذات الہی جمیع صفات علم و قدرت وغیرہ کی جامع ہے
لہذا اللہ تعالے نے اپنی مطلق احاطت ذاتی کو دوسری آیۃ مین صرف ایک
ہی صفت علم کے ساتھہ مقید فرمایا تا کہ اس سے دوسرے صفات قدرت
و نصرت وغیرہ کی احاطت کا ابہام رفع ہو تو اس صورت مین فائدہ تمیز کا یہہ
حاصل ہوا کہ یہہ عام احاطت ذاتی مع العلم ہے بالقدرت و بالنصرت وغیرہ
نہین اور اس عام احاطت ذاتی کے ساتہہ صفت علم کی تخصیص مین اسرار
دقیقہ ہین جن سے بعض خصوصیات کا ذکر آیندہ مفصلا کرینگے مختصرا یہہ کہ
واللہ محیط بالکافرین مین کفار پر اپنی احاطت ذاتی کے استدلال سے
مقصود بالذات اظہار احاطت علمی ہے یعنے اس بات کا جتلانا منظور ہے

کہ اللہ تعالے ان کافرون کے سب کام جانتا ہے کیونکہ اوس سے کوئی بات انکی چھپی نہین رہ سکتی لہذا اللہ تعالے انکے تمام اقوال ناہنجار اور افعال بد کردار کا بدلہ دیگا کیونکہ جسطرح اوسکی ذاتی احاطت سب پر شامل ہے اسیطرح سب جزئیات وکلیات کا علم بھی اوسکو حاصل ہے کیونکہ بلحاظ عموم احاطت ذاتی کے اوسکا علم بھی نہایت وسیع ہے اسی سر وسعت کو ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام نے قوم نمرود کے تحذیری جواب مین ظاہر فرمایا کہ ولا اخاف ما تشرکون بہ الا ان یشاء ربی شیئا وسع ربی کل شی علما افلا تتذکرون ع ۹ یعنے تم جو اپنے بتون سے مجھکو ڈراتے ہو مین اون سے نہین ڈرتا کیونکہ تمہارے معبود کوئی ارادہ نہین کر سکتے اور نہ علم و قدرت رکھتے ہین تو پھر وہ میرا کیا کر سکتے ہین ہان وہی ہوگا جو چیز کہ میرا رب چاہے کیونکہ میرے رب کا علم سب چیزون کو سما لیا ہے لہذا کوئی چیز اوسکے قدرت سے باہر نہین تو پھر اوسکی وسعت علم اور کمال قدرت سے تم کیون نصیحت نہین پکڑتے پس وسع ربی کل شی علما کے قول سے ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کی یہہ حجت کافرون پر تقریر ہے واللہ محیط بالکافرین کی کیونکہ اس احاطت ذاتی کا ثمرہ یا نتیجہ معیت علمی ہے یا اس ذاتی احاطت کے استدلال سے اصل مقصود اظہار وسعت و احاطت علم ہے چنانچہ سورۃ طلاق کے آخر مین کفار کی جہالت و عداوت اور اونکو اپنی سختی حساب و شدۃ عذاب سے ڈرا کر اور ایمانداروںکے جزائے آخرت کے ذکر کے ساتھہ فرمایا ہے کہ اللہ الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلھن یتنزل الامر بینھن لتعلموا ان اللہ علی کل شی قدیر و ان اللہ

قد احاط بکل شیٍ علما یعنے وہ اللہ جو نزلے کفار اور جزاے ایماندار
پہ پوری قدرت رکہتا ہے پیدا کیا ہے سانون آسمانونکو اور پیدا کیا زمین سے
مثل اونکے یعنے سات طبقے تہہ بہ تہہ اور جاری ہے حکم اللہ کا آسمانون اور
زمینون مین تاکہ معلوم کرو تم کہ اللہ تعالے ہر چیز پہ قدرت رکہنے والا ہے اور
ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ اوسکا علم تمام اشیاء پر احاطہ کیا ہوا ہے۔ پس
غور کرنے والے پر ظاہر ہوگا کہ اسکے اوپر اللہ تعالے نے کافرون کو اپنے
عذاب سے ڈرایا اور مومنون کو اپنے انعام کی بشارت دی اور اسکے ثبوت
پر اپنی صفت خلق ارض و سماوات کی دلیل پیش کی کیونکہ خلق کے لئے خالق
کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے جیسا کہ الا یعلم من خلق سے ثابت ہے اور
پہر صفت قدرت کی بہی ضرورت ہے کیونکہ خلق و تکوین عالم مین صفت علم و قدرت
کو بہت بڑا دخل ہے جسکا ثبوت ہم آیندہ دینگے تاکہ عالم کو پیدا کر کے پہر اوسمین
حکم رانی کر سکے پس جو ذات کہ ان دونون اہم امور پر قادر ہے تو اون دوسرے
دو امور جزا و سزا پر بہی ضرور ہی قادر ہوگی تو ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالے ہر
شے پر قادر ہے اور اوسکا علم وسیع کے احاطے سے کوئی چیز خارج ہنین ہے
یہان یہہ نکتہ قابل غور و فکر ہے کہ ہر شے پر اللہ تعالے نے اپنی قدرت کا ذکر
فرمایا احاطت قدرت کو بیان نکیا بلکہ اپنے علم کے ساتھہ احاطت کو تعلق فرمایا۔
اسوجہ خصوصیت کے نسبت ہم آیندہ کچھہ اشارہ کرینگے و باللہ التوفیق۔
اور یہہ امر بہی یاد رکہنے کے قابل ہے کہ حق سبحانہ تعالے نے ایک مقام
پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر اپنی ذاتی احاطت

مع العلم بیان کیا ہے تا کہ سر عدم امکان انفکاک ذات وصفات متحقق ہو جس سے
ذات وصفات کی ہر دو احاطت معاً ثابت ہو جسکی تفصیل آیندہ بر محل ہو گی بہر حال
کہین احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہین صفت علم کے ساتھہ اوسکا مقید ہونا
حسب اقتضاے حال و قرینہ مقام کے ہے لہذا ہمکو چاہیے کہ جہان مطلق
ہے وہان مطلق ہی رکہین اور جہان مقید ہے اوسکو مقید سمجہین کیونکہ اللہ جل شانہ
یا اوسکے رسول مقبول نے جہان کہین کہ احاطت وسعت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
مناسب جانا فرمایا ہے اور جہان جس صفت کے ساتھہ اوسکو مقید کرنا چاہا کیا ہے
پس ہر دو کی تصدیق ہم پر واجب ہے ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا
مع الشاهدین

اگرچہ اس آیہ کریمہ سے بلا شک و شبہہ احاطت ذاتی تو ثابت ہو جاتی ہے
مگر خوب یاد رہے کہ یہہ احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالے کی منافی تنزیہہ و تقدیس آکے نہین
ہے کیونکہ حق سبحانہ کی یہہ احاطت مثل اوسکے نہین ہے جیسے کہ کرہ سما چارون
طرف سے کرہ ارض کو احاطہ کیا ہوا ہے اور نہ اوسکی احاطت ایسی ہے جیسے کہ دایرہ
اپنے مرکز پر محیط ہے اور نہ یہہ احاطت جسم پر چمڑے کی یا بدن پر قمیص کی احاطت
کے مانند ہے اور نہ اوس ذات مطلق کی احاطت بمثابہ اوس آتش کے ہے
جو آہن پارہ کے اندر و باہر ہر جزو پر اوسکے محیط ہو کر اوسکو اپنا ہم رنگ بنالی ہے
تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیرا -

مثلاً جسم ایسا جوہر ہے جو قابل ابعاد ثلاثہ ہے اور جوہر وہ ہستی شے
ہے جس سے اوس ذات شے کا تحقق و حصول ہے پس جوہر تو اول وعرض ثانی تحقق کے

اوس ذات مبہم پر وارد ہوے ہین وہ سب اعراض ہین اور وہ ذات مبہم جو معروض
بنی ہے وہ وجود شے ہے پس ہر شے مین دو چیزین ہوے ایک تو وجود
شے دوسری صورت شے اور صورت جو عبارت ہے طول وعرض وعمق اعراض
مجتمعہ سے اوسی مین اختلاف وتعدد ہے کیونکہ تغایر صورتون مین ہے اور یہی
تغایر صور کا وجہ امتیاز یک دیگر ہے اور وجود اشیا مین یہہ تغایر وتعدد نہین
ہے بلکہ یہہ وجود بلا اتحاد وحلول اور بغیر تجزی وتحول کے تمام اشیا مین ساری
اور جمیع اجسام پر حاوی ہے اور کوئی جزو جسم کا اس احاطت ہستی سے خالی اور
خارج نہین ہے۔

فافھموا انہ سر غریب و رمز عجیب۔

(۲) حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے وھو معکم اینما کنتم واللہ بما تعملون بصیر
اور وہ اللہ تمہارے ساتھہ ہے (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے) جہان کہین
کہ تم ہو (خواہ زمین کے اندر یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے
اوپر یعنے دنیا وآخرت مین) لہذا اینما عموم مکان کے لئے لایا گیا اور کنتم
افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم زمان بہی ثابت ہو۔ اور پہر اس عموم معیت
ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ بما تعملون بصیر یعنے ہر مکان وزمان
مین جو کچھہ کہ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے کیونکہ یہہ رویت افعال کی جسکی تعلق ذات
کے ساتھہ وابستہ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور علم شہودی بغیر از معیت
ذاتی کے متحقق نہین ہوتا لہذا دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا کہ ولا یستخفون
من اللہ وھو معھم ع ۱۳ یعنے اللہ تعالے سے کوئی بات چہپا نہین سکتا کیونکہ

دہ اللہ اونکے ساتھ ہے گویا اس آیت مین اسبات کی صاف ہدایت کی ہے
کہ داون کی چھپی باتون کے جاننے سے اللہ تعالے کی معیت ذاتی پر دلیل لو۔
صاحب احتولنے اس آیت سے معیت علمی مراد لیلہے اسلئے کہ
اول ذکر عموم علم کا ہوا ہے اور پھر معیت کا اور پھر بصارت کا جسکا جواب رسالۂ
فی التشبیہ مین مفصلاً دیا گیا ہے جسکا خلاصہ اسیقدر ہے کہ اول عموم علم کا ذکر
ہونا منافی معیت ذاتی نہین ہے بلکہ معیت ذاتی خود مبنی ہے حصول علم شہودی پر
لہذا اللہ تعالے اول اس آیت مین اپنی عموم علم کا ذکر فرمایا کہ وہ جانتا ہے
جو کچھہ زمین مین داخل ہوتا ہے اور جو کچھہ کہ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچھہ کہ
آسمان سے نیچے اترتا ہے اور جو کچھہ کہ اوپر چڑہتا ہے جب یہان وھو بکل
شیء علیم کی تفصیل فرمادی جسکی تصدیق بغیر از اظہار ذریعہ حصول علم جزئیات کے
جو وہ معیت ذاتی ہے ممکن نہ تہی لہذا اپنے عموم علم کے ساتھہ ہی عموم معیت
ذاتی کا ذکر فرمادیا تاکہ بندہ یقیناً جان لے کہ حق سبحانہ تعالے اوسکے اعمال و
جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے بالفرض اگر یہان مراد آلہی
معیت علمی ہی ہوتی تو بجاے بصیر کے علیم فرماتا۔
بعضون نے اس نص قرانی عموم معیت ذاتی کو بعض احادیث نبوی مثل حدیث
اوعال یعنے ثم اللہ فوق ذلک وغیرہ کا معارض ٹھہرایا ہے لہذا اس آیت محکمہ کو
تاویل کے شکنجہ پر چڑہایا ہے حالانکہ نص صریح جو قطعی الدلالت (پہلی دلیل محکم
شرعی) ہے اوسکا معارضہ کوئی حدیث نہین کرسکتی اصل تو یہہ ہے کہ فی الحقیقت
کوئی حدیث صحیح نص قرانی کے معارض نہین ہے یہہ صرف سمجھہ کا پھیر ہے نعوذ

محال اگر ہم یہہ مان بھی لین کہ بظاہر معنی کوئی حدیث صحیح کسی نص صریح قرآنی کے معارض
تو وہ حدیث قابل تاویل ہوگی نہ نص قرآنی - یہہ مغالطہ اسواسطے واقع ہوا ہے
کہ انہون نے اول آیہ استواء علی العرش اور حدیث ثم اللہ فوق ذلک کو محکم
فی المعنی ٹھہرالیا ہے لہذا اونکو جملہ آیات و احادیث تشبیہ و معیت کو متشابہ فی المعنی
کہنا پڑا حالانکہ فی الحقیقت آیت استواء و فوق کی متشابہ فی المعنی ہے چنانچہ ہم نے
رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین بالتفصیل از روے محاورات قرآنیہ کے بتلادیا ہے کہ
ایک لفظ استواء کا مختلف صیغون مین برابر و مساوی اور تمام ہونے اور پورا
کرنے اور بیٹھنے اور سوار ہونے اور ٹھہرنے و قرار پکڑنے اور سیدھے کھڑے
ہوجانے اور غالب و مسلط ہونے اور قصد کرنے کے معنون مین آیا ہے
جبکہ استواء علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہین ہے اور مختلف معنون کا اوسمین
احتمال ہے تو ظاہر ہے کہ یہہ آیت کسیطرح محکم فی المعنی نہین ہوسکتی کیونکہ محکم عبارت
اوس سے ہے کہ از روے لغت کے اوسکی ایک معنی و مراد ہو اور دوسری کسی
معنی کے احتمال کی اوس مین گنجایش نہو پس اس صورت مین لفظ فوق کا بھی محکم
فی المعنی نہوا کیونکہ لفظ فوق کا کلام عرب مین دو معنون پر مستعمل ہے ایک فوقیت
مکانی دوسری فوقیت رتبی جسکو ہم اس رسالہ مین مجملاً اور رسالہ التنزیہ فی التشبیہ
مین مفصلاً ثابت کرچکے ہین اور خود مولوی صاحب نے بھی رد استوا مین متشابہات
کی یہہ تعریف کی ہے کہ جسکی لفظی و ظاہری معنی سمجھہ والی ہون بسبب
مشابہت رکھنے اون معنون کے مخلوقات کے خاص باتون کے ساتھہ انتہی
پس اس صورت مین بھی لفظ فوق کا بلاشبہ متشابہ ٹھہرا کیونکہ اوسکی معنی مشترک

ہے بسبب مشابہت مخلوق کے اور ان صفات متشابہات کے ظاہری معنی
غیر مراد ہونے اور نیز اوسکی تاویل ایسی معنی کے ساتھہ کرنے کے لئے جو منافی
تنزیہ و تقدیس ذات الٰہی ہنو خود مولوی صاحب نے بہت اقوال سے ثابت کیا
ہے بلکہ آیات صفات کے ظاہری مراد لینے والون کو فرقہ مشبہہ و مجسمہ سے
ٹھہرایا ہے با وصف اسکے حق سبحانہ تعالے کے لنسبت صفت فوق کے ظاہری
معنی جہت انفصالی کی جو وہ اجسام کی خاص صفت ہے ہرگز جایز ہنوگی کیونکہ
یہہ معنی منافی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے لہذا صفات استوے و فوق کی تاویل
ضروری ہوئی اب رہا آیات معیت یعنے اللہ معنا اور وھو معکم مین لفظ اللہ کا مدلول
لفظا ذات واجب الوجود ہے اور ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے لہذا لفظ اللہ اور ضمیر
ہو بمعنی حقیقی محکم فی المعنی کے حکم مین ہین کیونکہ اسمین ایک ہی معنی لغوی کے سوائے
دوسرے کسی معنی کا احتمال ہی نہین ہے پس اس صورت مین یہہ آیت ذاتی
معیت کی محکم ہوئی جیسے کہ آیت استوار اور حدیث اوعال مین ذاتی استوار
اور ذاتی فوقیت محکم فی المعنی ہے البتہ جسطرح لفظ استوار اور فوق کا متشابہ
فی المعنی ہے اسیطرح لفظ قرب و معیت کا بہی متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ جسطرح
لفظ فوق کا دو معنون پر محتمل تہا اسیطرح معیت بہی دو معنون پر مشتمل ہے
ایک معیت حسی جسمین مجاورت و مقارنت و محاذات و مماسات وغیرہ کی شرط ہے
جنکی مثالین ظاہر ہین دوسری معنی مین معیت کے ان لوازمات جسمیہ کی شرط
نہین ہے جنکے مثالین ہم آیندہ برمحل دینگے۔
اگرچہ باعتبار اسکے کہ لفظ فوق اور معیت کا دو معنون پر محتمل ہے حکم متشابہ کا رکہتا ہے

لیکن جبکہ حق سبحانہ تعالے کے تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے اوسکی ایک معنی کا
احتمال جو لوازم و خصوصیات جسمیہ سے ہے مرتفع ہوگیا تو دوسری معنی جسمین
وہ خواص و لوازم جسمیہ نہین ہین محکم کے حکم مین متعین ہوگئے بہرحال اس تقریر
سے حق سبحانہ تعالے کا ذاتی استواء اور ذاتی فوق اور اوسکی ذاتی معیت
و ذاتی قربت و ذاتی احاطت کے محکم ہونے مین تو کچھہ شک شبہہ ہی نہین ہے
البتہ اگر کچھہ معرض بحث مین ہے تو صرف یہی کہ لفظ استوا و فوق معیت و قربت
و احاطت کی کونسی معنی لینا چاہئے اس سوال کا اسیقدر جواب تشفی بخش ہے
کہ ان تمام صفات متشابہات کی ایسی معنی لینا چاہئے جو شایان شان ذات
الہی ہو یعنے وہ معنی منافی تنزیہ و تقدیس ذات باری نہو بس یہی ایک اسلم
طریقہ ہے جس جملہ آیات پر ایمان مستحکم رہتا ہے و لا نومن ببعض ونکفر
ببعض کا مصداق ٹہرتا ہے ۔
بعضون نے یہہ گمان کیا ہے کہ ان اللہ مع الصابرین کا ارشاد مثل اوسکے
ہے جسطرح کہ باپ اپنے بیٹے کو مکان کی چہت پر سے کہتا ہے کہ لا تخف
انا معک یعنے ڈرمت مین تیرے ساتھہ ہون وما قدروا اللہ حق قدرہ
اصل وجہ اسکی اسیقدر ہے کہ انہون نے حق سبحانہ تعالے کی معیت
گویا جسمانی معنی مین سمجہا ہے یا اپنے قیاس و وہم سے ذات پاک کو فوق عرش قید
کر ڈالا ہے خواہ یہہ فوقیت اتصالی ہو یا انفصالی مگر نفس قید منافی اطلاقیت
ذاتی ہے بس اس قید فوقیت علے العرش کا لازمی نتیجہ عموم معیت ذاتی کا انکار
تاہم اس کے متعلق باقی بحث کو آیندہ اوسکے محل پر بیان کرینگے انشاء اللہ تعالے

(۳) حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے کہ ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون یعنے ہم اوس سے نزدیک تر ہین تم سے مگر ہنین دیکھتے یہان ضمیر نحن کا مشارالیہ ذات ہے تاہم لکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہوگیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہین کیونکہ قرب صفات معنوی ہے لہذا اسکا ادراک متعلق بعلم ہے اور قرب ذاتی حسی ہے اور یہ متعلق بہ بصارت ہے لہذا یہان بصارت کی نفی قرب ذاتی پر دلالت کرتی ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالے نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہین کہا بلکہ لا تبصرون فرمایا کیونکہ ذات الٰہی فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہین ہے مگر افسوس کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہین لہذا اس سے قطع نظر کرکے بھی دیکھا جاوے تو اسقدر تو ضرور ثابت ہوجاویگا کہ حق سبحانہ تعالے کی قربت علمی بھی مع الذات ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے ولقد نعلم ما توسوس بہ نفسہ ونحن اقرب الیہ من حبل الورید ۲۶ ع ۲۰ یعنے ہم جانتے ہین جملہ خطرات نفسی کو اور ہم بہت قریب ہین رگ جان سے یہان دو جملون کے درمیان واو تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ معیت علمی کی تفسیر دوسرے جملہ مین قربت ذاتی سے کی گئی ہے کیونکہ خطرات نفسی کا علم قربت ذاتی کے متعلق ہے جیسے قولہ تعالے واذا سئلک عبادی عنی فانی قریب کا شان نزول بہت قوی دلیل ہے کیونکہ ابن حاتم نے معاویہ بن حیدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ان اعرابیا قال یا رسول اللہ اقریب ربنا فنناجیہ ام بعید فننادیہ فسکت النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم فانزل اللہ واذا سئلک

عبادی عنی فانی قریب یعنے ایک اعرابی پوچھا کہ یارسول اللہ کیا نزدیک
ہے رب ہمارا جو سرگوشی کرین ہم اوس سے یا دور ہے جو پکارین ہم اسکو
پس خاموش رہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم پس نازل فرمایا اللہ تعالی
نے اس آیت کو یعنے اور جب سوال کرتا ہے میرا بندہ مجھ سے تو بہ تحقیق مین قریب
ہون انتہی۔ پس اس سے متحقق ہوگیا کہ یہان قرب الہی سے مراد ذاتی ہے
نہ علمی کیونکہ اول حق سبحانہ تعالے کے اس قول فانی قریب مین یاے متکلم
ذات متکلم پر دلالت کرتی ہے اور یہہ ایک نہایت صاف بات ہے مثلاً اگر
زید کہے کہ بکر کے پاس مین آونگا تو اوسکی مراد کوئی جاہل بھی یہہ نہ سمجھیگا کہ زید تو
اپنے ذات سے مکان مین ہے اور اوسکا علم بکر کے پاس آیا ہے اور نہ کوئی
عامی بھی اس سے یہہ خیال کریگا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان ہی مین بیٹھکر
صرف بکر کا تصور علماً کرتا ہے۔ بلکہ زید کے اس کہنے کا مطلب کہ بکر کے
پاس مین آونگا۔ ہر عامی و جاہل یہی سمجھیگا کہ زید بذات خود بکر کے پاس آویگا
پس اس سے میری غرض بیان اسیقدر ہے کہ لغتاً و محاورتاً ضمیر کا مرجع ہمیشہ
ہر قوم کی زبان مین ذات ہی ہے ثانیاً یہہ کہ اعرابی کا یہہ سوال (کہ رب ہمارا
نزدیک ہے جو آہستہ مانگین اوس سے یا دور ہے تاکہ پکار کر کہین اوس سے)
ذاتی قرب و بعد پر مبنی ہے کیونکہ اگر اوسکا عقیدہ اسپر یقینی ہوتا کہ اللہ تعالی
کی ذات پاک عرش پر متصل یا اوسکے اوپر فاصلہ پر ہے تو پھر اس ذات پاک
کی قرب و بعد کا سوال ہی نکرتا پس اس کا یہہ سوال کرنا دلالت کرتا ہے کہ
اوس ذات مطلق کے سر قربت سے وہ بیخبر تھا جسکا علم وہ حاصل کرنا چاہتا تھا

ثالثاً یہہ کہ اوس اعرابی کے سوال قرب بعد ذاتی کے جواب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا سکوت فرمانا خود دلالت کرتا ہے اوسکے ثبوت پر کیونکہ اگر یہہ سوال ہی بیہودہ ولایعنی ہوتا تو فوراً انکار کرتے اور زجر و توبیخ فرماتے اور اس قربت ذاتی کے اظہار کے لئے منتظر حکم الہی نہ رہتے آخر کار حق سبحانہ تعالے کا اپنی ذاتی قربت کا حکم محکم تو اعرابی کے سوال اور حضرت کے سکوت پر ختم کی مہر ہی لگا دیا اور آیندہ کے لئے بھی ہر ایک جھگڑالو کا منہہ بند کر دیا۔ اس حدیث کے نسبت مولوی صاحب کے شبہات کا جواب ہم آیندہ دینگے۔

اس قربت ذاتی کے نسبت جن لوگون کو شبہ ناشی ہوا ہے اوسکی وجہہ صرف اسپر مبنی ہے کہ انہون نے قرب ذاتی حق سبحانہ تعالے کی معنی کو مثل اتحاد و اتصال دو جسمون کے سمجھا ہے لہذا باوجود تفاوت قرب و بعد مکانی کے تمام اجزاء عالم کے ساتھہ ذات واحدہ کی معیت و قربت متساوی النسبت ہونا عقلاً محال خیال کیا ہے حالانکہ یہہ اعتراض خود بدلایل عقلیہ باطل ہے کیونکہ افراد کثیرہ کے ساتھہ ماہیت واحدہ کی احاطت و معیت کو خود عقل تسلیم کر چکی ہے اور صور مختلفہ کے ساتھہ ہیولی کی قربت و معیت پر عقل ہی حکم لگاتی ہے حالانکہ اشخاص کثیرہ مین بعد مسافت بعیدہ واقع ہے جس سے ماہیت واحدہ کی احاطت مین کسیطرح کا تفرقہ واقع نہین ہوتا اور باوجودیکہ صور مختلفہ مین تفرقہ مکانی سے باہدیگر اختلاف نسبتون کا پیدا ہوتا ہے مگر مادہ کی قربت و معیت کے نسبت کسیطرح کا تعدد ظہور نہین پاتا مثلاً کہ زید مشرق مین ہے اور بکر مغرب مین علے ہذا ہر ایک کے لئے ایکایک

مکان مختلف ہے اور باایکدیگر تشخصات مین بھی تفاوت ہے مگر باوجود اسقدر بُعد
ومسافت واختلاف امکنہ وتفاوت تشخصات کے غور کرو کہ ان سب کی ماہیت
اپنے جمیع افراد پر ایکسان مساوی النسبت کیونکر محیط ہے اور ان سب کی
حقیقت واحدہ اپنے تمامی تشخصات کے ساتھ بلا تجزی و تقسیم کے کیسی معیت
رکھتی ہے یعنے جو نسبت معیت کی زید کے ساتھ ہے وہی بے کم وکاست
صورت بکر کے ساتھ ہے پس جبکہ اس حقیقت واحدہ کی یہہ نسبت مساویانہ
جمیع تشخصات کے ساتھ عقلاً ثابت ہے تو پہر اوس ذات واجب الوجود کے
معیت جمیع موجودات کے ساتھ کیونکر قابل حیرت ہے فاعتبروا یا اولی الابصار
(۴) ان اللہ علے کل شی شہید یعنے بلاشبہ اللہ تعالے ہر چیز پر حاضر ہے
اور شہید بمعنی حاضر کے ہے جو مفہوم غایب کا ضد واقع ہے چونکہ یہان
اللہ علم ذات ہے اور شہادت اوسکی صفت واقع ہے لہذا یہہ آیت دلالت
کرتی ہے ہر شئے پر حق سبحانہ تعالے کی ذاتی حضوری پر چنانچہ فاسی نے شرح
حصن حصین مین لکہا ہے کہ الشہید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم ولا مرئی
ولا مسموع یعنے شہید ایسی ذات حاضر ہے کہ نہین غایب ہوتا اوس سے کوئی
معلوم اور نہ کوئی چیز جو دیکھی ہوئی اور نہ کوئی بات سنی ہوی کیونکہ علم وبصارت
وسماعت وغیرہ یہہ سب صفات متعلق بذات حق ہین چنانچہ حق سبحانہ تعالے
فرماتا ہے کہ فلنقصن علیھم بعلم وما کنا غائبین ع یعنے عالم دنیا کے حالات
وواقعات کو عالم آخرت مین بیان کرنیکی وجہ تو اوسکی علم کا حاصل رہنا تھا
اور اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اون سے غایب نہ رہنا ہے

یعنے جبکہ وھو بکل شی شہید ہے تو بالضرور وھو بکل شی علیم بھی ہوگا کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو پھر کوئی بات اوسکے علم ذاتی سے غایب نہین رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔ مفہوم شہود کے دو اعتبار ہین ایک علمی دوسرا عینی شہود علمی قولہ تعالے الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر سے ثابت ہے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا اپنے معلومات کا (جو وہ حقایق عالم ہین) شہود علمی قبل از خلق و بعد از خلق کے یکسان حاصل ہے دوسرا شہود عینی یعنے جو علم ذوات عالم کا قبل از خلق کے حاصل تہا وہی علم بعد از خلق عالم کے خارجا شہود عینی کا حکم لیتا ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے وما تکون فی شان وما تتلوا منہ من قران ولا تعملون من عمل الا کنا علیکم شہودا اذ تفیضون فیہ الخ ۱۲ یعنے نہین تو کسی حالت مین اور نہین پڑہتا تو قران سے کچہہ بھی اور نہین کرتے تم کسی کام کو مگر ہوتے ہین ہم حاضر جبکہ تم اوسمین خوض کرتے ہو فقط یہان کنا علیکم شہودا کا جملہ دلالت کرتا ہے ذوات وافعال وحواس عباد پر دوام شہود عینی ذاتی حق سبحانہ تعالے کے لہذا وہ اپنے عباد کے جمیع افعال واحوال کو ہر وقت بالشہادت جانتا ہے کیونکہ وہ ہر شے پر بالذات حاضر ہے چنانچہ اس شہود عینی کا ثبوت عیسی علی نبینا وعلیہم السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جسکو اللہ تعالے نے حکایتا فرمایا ہے کہ وکنت علیھم شہیدا ما دمت فیھم فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیھم وانت علی کل شی شہید یعنے جبتک مین

دنیا مین اون مین بیعنے اونکے ساتھہ تہا نہ تہا اونکے حالات کا مین شہود عینی شاہد تہا اور بعد میرے تو اونکا شاہد ہے - یہان آپنے بمناسبت شہود عینی ذاتی الٰہی کے اوّلاً اپنے شہود ذاتی کا ذکر فرمایا چونکہ یہہ اپنا شہود ذاتی دوامی نہ تہا لہذا کنت انت الرقیب علیہم فرمایا کیون کہ کان جو افعال ناقصہ سے ہے صفات الٰہی مین افادہ دوام و استمرار کا بخشتا ہے یعنے ہر وقت تو اونکا رقیب ہے پس یہہ رقابت دوامی جسکا مفہوم معیت استمراری ہے شہود ذاتی پر مبنی ہے لہذا اس بیان کو مکرراً انت علے کل شی شہید سے موکد کیا کیونکہ شہود عینی بغیر از رقابت یعنے معیت ذاتی کے صحیح نہین ہوسکتا لہذا ارشاد ہوا کہ کان اللہ علے کل شی رقیبا -

اور یہہ حضوری ذاتی حق سبحانہ تعالےٰ کی اس آیت سے بہی نہایت صراحت کے ساتھہ ثابت ہوتی ہے اولم یکف بربک انہ علی کل شی شہید الا انہم فی مریۃ من لقاء ربہم الا انہ بکل شی محیط یعنے کیا نہین کفایت کرتا تیرا رب جو بہ تحقیق ہر شے پر حاضر ہے آگاہ ہو تحقیق یہہ لوگ شک مین ہین اپنے رب کی ملاقات سے آگاہ رہو تحقیق کہ وہ ہر شے پر احاطہ کیا ہوا ہے یہان حق سبحانہ تعالےٰ نے اوّلاً اپنی ذاتی حضوری بتلایا اور پہر ساتہہ ہی جو لوگ اپنے ربکی ملاقات کا یقین نہین کرتے ہین تنبیہا اونکو اپنی احاطت ذاتی جتلایا کیونکہ جو ذات سب اشیاء پر اپنے وجود سے محیط ہو وہ بیشک قابل شہود ہے کیونکہ جو ذات حاضر ہے وہی مشہود بہی ہوسکتی ہے اسیواسطے ہم کہتے ہین کہ یہہ ہر دو آیتین حق سبحانہ تعالےٰ

کی شہادت و احاطت ذاتی پر دلالت کرتے ہین کیونکہ یہان لقاے رب سے
مراد رویت ہے چنانچہ ابن جوزی نے کہا ہے کہ جن آیات مین لقا کے نسبت
بندون کے طرف کی گئی ہے وہان رویت ہی مراد ہے خیر لقا کی معنی ملاقات ہی
کی ہو تو بھی اوسکا حاصل رویت ہی ہوگا اور اس رویت کا اطلاق ذات ہی کے نسبت
صادق آویگا چنانچہ یہہ امر اون سب لوگون کا بھی مسلم ہے جنہون نے حق سبحانہ تعالے
کے ذات پاک کو فوق عرش متصل یا منفصل مقید کردیا ہے باوجود اسکے اس احاطت
و شہادت ذاتی کا انکار اس امر پر مبنی ہے کہ تا مخلوق پر اوسکی احاطت حضوری
سے کبھی اجسام و امکنہ کے ساتھہ اوسکی مقاربت لازم نہ آجاوے حالانکہ ایسا نہین
ہے بلکہ یہہ شبہہ اوس ذات پاک کی کیفیت احاطت و شہادت کی عدم معلومیت
کے وجہ سے پیدا ہوا ہے لہذا شاہد کا قیاس غایب پر کیا گیا ہے وللہ المثل
الاعلے۔ روح اجزاے بدن پر محیط اور اوسکی حضوری ہر جزو بدن کے ساتھہ مساوی
ہے یعنے اگر وقت واحد مین سر اور پیر کو مس کرو تو فوراً اوسکو روح بشہود ذاتی
معلوم کرلیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذات روح کو شہود علمی کی جو نسبت
سر کے ساتھہ حاصل ہے وہی نسبت پیر کے ساتھہ بھی حاصل ہے اور اس
روح کی ذاتی حضوری و احاطت مین پیر و سر کے بعد و مسافت مکانی کا کچھہ بھی
دخل نہین ہے جسکی توضیح ہم آیندہ کرینگے۔

یہہ چند آیتین ہین جنکو مین نے یہان اپنے مقصود کے ثبوت مین پیش
کیا ہے اور یہہ ایک عشر عشیر حصہ ہے اوسکا جسکو خود خداے حمید نے
اپنے کلام مجید مین فرماچکا ہے اور ان آیتون کی دلالت احاطت و معیت

دقرب وشہادت ذاتی پر لینے مین ہین ہی منفرد نہین ہون بلکہ ایک جماعت
علماے متقدمین ومتاخرین کی میرے ساتھہ ہے جسکو مین بخقریب بیان کرونگا
اب یہان یہہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یا اکثر اشخاص مقامات مختلف
سے بوقت واحد انبیاء اور اولیاء کو حاضر بالذات جانکر ندا کرین اور ہر جگہہ اونکے
ارواح کو بالذات اپنے نزدیک ہمیشہ حاضر جانین تو آیا اس قسم کا عقیدہ شرک ہوگا
کہ نہین اگر کہا جاوے شرک ہے تو مولوی صاحب کی عقیدے کے رو سے وہ
شرک نہوسکیگا کیونکہ شرک تو اللہ تعالے کی ذات یا کسی صفت کے ساتھہ مخلوق کی
شرکت سے ہوتاہے اور مولوی صاحب نے تو اللہ تعالے کی ذات مطلق کو عرش
کے اوپر بہت دور مقید کردیا ہے لہذا اللہ تعالے حاضر بالذات نہین ہوسکتا
تو پہر اولیاء اللہ کے اس حضوری ذاتی کے اعتقاد سے شرک لازم نہ آیگا۔ ہان
خوب یاد آیا یہی وجہہ ہے کہ مولوی صاحب نے قول اسلم مین انبیا و اولیا کی ارواح
کو دور دور سے پکارنے کو شرک کہا ہے۔ وجہ اسکی ظاہر ہے کہ ذات پاک ہمسے
بہت دور ہے۔ لہذا اگر انبیاء و اولیا کی ارواح کو دور ہین جانکر پکارین تو مولوی صاحب
کے نزدیک شرک ہوگا کیونکہ اللہ تعالے کے ذات پاک کی صفت دور بین
مخلوق کی مشارکت لازم آتی ہے تو اب اس شرک سے اوسی صورت مین نجات
حاصل ہوگی کہ اولیاء اللہ کے ارواح کو ہر وقت و ہر جگہہ اپنے نزدیک بالذات
حاضر جانکر ندا کرین۔ پس مولوی صاحب کو چاہیئے کہ اس اپنے عقیدے کے نسبت
مولوی اسمعیل شہید رح کے تصانیف سے فتوے لیکر دیکہین کہ وہ کیا کہہ گئے
ہین۔ اس مقدمہ مین مین نے شہید مرحوم کو اسلئے مفتی ٹہرایا ہے کہ ہمارے

مولوی صاحب اونکو بہت مانتے ہین۔ مگر افسوس کہ انہون نے ایسے عقیدہ والون کو مشرک کہا ہے اور اس فتوے پر اون حضرات کی مہرین بہی ہوجاوینگی جنکے معتقد ہمارے مولوی صاحب ہین وبس۔

دوسری دلیل شرعی حدیث نبوی ہے لہذا مین منونتاً بعض ایسے صحیح حدیثین پیش کرتا ہون جو اون آیات معیت و قربت ذاتی کی تفسیر کرے جسکا مین اوپر دعوے کرچکا ہون کیونکہ یہہ امر مسلم الثبوت ہے کہ جو معنی قرآن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سمجھے ہین یا اوسکی تفسیر فرمائے ہین وہی حق ہے اوسکے خلاف کوئی تاویل قابل قبول نہین ہوسکتی چنانچہ مولوی صاحب بہی خود اسکا اقبال اس عبارت سے کرچکے ہین کہ جو حدیث نصوص قرانی کے معارض و مخالف پڑے قابل رد و تاویل ہوگی نہ قابل قبول انتہے۔

(۱) عن ابی الموسی الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم فی سفر فجعل الناس یجہرون بالتکبیر فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ واٰلہ وسلم یا ایہا الناس اربعوا علے انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غایبا انکم تدعون سمیعا بصیرا وہو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق راحلتہ (متفق علیہ) ابی موسے اشعری نے کہا کہ تھے ہم ساتھہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ایک سفر مین پس لوگ باواز بلند تکبیر کہنے لگے پس فرمایا آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنے جانون پر (آہستہ کہو) بہ تحقیق تم نہین پکارتے ہو بہرے اور غایب کو اور بہ تحقیق تم پکارتے ہو سننے اور دیکھنے بولنے کو حال یہہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھہ ہے اور جسکو تم پکارتے ہو وہ

نزدیک تر ہے تمہارے گردن سُتر سے روایت کیا اسکو بخاری و مسلم نے
یہان آپکا اپنے اصحاب کو ذکر سرّی کی حسن تعلیم سے مقصود اوس ذات پاک
کی اظہار قربت ہے اسیواسطے آپنے فرمایا کہ تم بہرے اور غایب کو نہین پکارتے
ہو جو تمہارے ذکر کو بغیر آواز بلند کے سُن نہ سکے کیونکہ پکارنے کا نفع دو صورتون
مین واقع ہوتا ہے اولا جبکہ منادی ثقل سماعت رکہتا ہو ثانیا جبکہ وہ دور یا نظر سے
غایب ہو یعنے حاضر نہو حالانکہ یہہ دونون صورتین حالت قربت مین متصور نہین
ہو سکتے لہذا آپنے لا تدعون اصم و لا غایبا کے ساتہہ اصم سے صفت عدمی
کی نفی کرکے یہہ ثابت کیا ہے کہ انکم تدعون سمیعا بصیرا اگرچہ باآواز بلند
پکارنیکی ممانعت کے نسبت صرف لا تدعون اصم کہدینا کافی تہا مگر آپکو اصم صفت
سلبی کی نفی کے ساتہہ سماعت صفت ثبوتی کا ثبوت بہی منظور تہا چونکہ بظاہر صفت سماعت
کے ساتہہ صفت بصارت کا ہونا کچہہ ضروری و لازمی نہین ہے کیونکہ بغیر دیکہنے
کے سننا ممکن ہے لہذا بدفع دخل لا تدعون اصم کا مفہوم انکم تدعون سمیعا
بصیرا سے سمجہایا کہ تا بصیرا سے شہیدا کا ثبوت ہو چونکہ ان دونون صفات
کا ثبوت باوجود حایل ہونے حجاب و دوری کے بہی ممکن ہے لہذا آپنے
رفع توہم کے لئے اصم کے ساتہہ لا غایبا کی قید بہی بڑہادی اور دوسری حدیث
مین لا غایبا کی تفسیر قریبا سے بہی واقع ہوئی ہے یعنے پس نہین پکارتے ہو تم بہرے
اور غایب کو کیونکہ وہ قریب ہے چنانچہ خود حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے کہ وما کنا
غایبین جس سے ہر وقت اوسکا حاضر و شاہد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیبت کی
نفی سے تمامی لوازمات غیبوبت مثل خفا و دوری وغیرہ بہی بکلی منتفی ہو گئے

پس یہہ حضوری منافی دوری ہے اگرچہ لا تدعون اصم ولا غایبا کی نفی انکو
تدعون سمیعا بصیرا سے ثابت کرنے مین اس امر کا ایہام پیدا ہوتا تہا کہ بسبب
احاطت صفات سماعت و بصارت کے حق سبحانہ تعالے قریب ہے یعنے دور نہین
لیکن ساتہہ ہی وھو معہم سے رفع توہم فرمادیا کہ وہ بذاتہ تمہارے ساتہہ حاضر ہی
غایب نہین کیونکہ ضمیر ھو ہمیشہ ذات ہی کے طرف راجع ہوتی ہے پس آپنے
احاطت صفاتی کے ساتہہ ہی معیت ذاتی کا بہی ذکر فرمادیا تاکہ ذات وصفات
مطلق مین مطلقًا انفکاک متصور نہو لہذا بعد بیان احاطت صفاتی کے وھو معکم
کی تفسیر والذی تدعونہ سے فرماکر معیت ذاتی کو موکد کردیا تاکہ بہ تکلف ضمیر ہو
کی ذات سے نہ پہیرین اور نہ بہ تاویل کسی صفت کو مقدر لین اور پہر اس معیت
ذاتی کی کیفیت کا ذکر اسطرح فرمایا کہ اقرب الی احدکم یعنے اقرب بصیغہ افعل
التفضیل اسلیئے لایا کہ کوئی قرب حسی وعقلی حق سبحانہ تعالے کی قرب سے زیادہ
متصور نہو الی احدکم فرماکر اس قرب کو ہر ہر فرد کے ساتہہ بلاتفاوت یکسان
ثابت کیا اور اوسکی تمثیل عام فہم کے موافق من عنق راحلتہ کے ساتہہ دی
کیونکہ یہہ لوگ حالت سفر مین شتر سوار تہے اور گردن شتر کی ہر یک سوار کے
برابر مد نظر رہتی ہے لہذا حسب حال ہر ایک کے فی البداہت راکب و مرکوب کی
قربت اور مرکوب کے ایک عضو ظاہر کی شہادت کی مناسبت سے حق سبحانہ تعالے
کی قربت و شہادت کے اظہار کا ارادہ فرمایا اور اس استعارہ مین اوس رعایت کو
بہی آپنے ملحوظ رکہا جسکو حق سبحانہ تعالے نے ایسی ہی تشبیہ کے پیرایہ مین اشارہ
فرمایا ہے۔ ونحن اقرب الیہ من حبل الورید گویا آپنے اس حدیث مین

اس آیت قرب اور وھو معکم آیت معیت کی تفسیر فرمائی ہے جس سے قرب
ومعیت ذاتی ثابت ہوتی ہے ۔

(۴) عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ والذی نفس محمد بیدہٖ لو انکم دلیتم
بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ ثم قرأ ھو الاول والاٰخر والظاھر
والباطن وھو بکل شئی علیم رواہ احمد والترمذی یعنے روایت کی
ابوہریرہ نے اور کہا آپ نے قسم ہے اوس ذات کی جسکے ہاتھ میں محمد کی
جان ہے اگر بہ تحقیق چھوڑ دو تم رسی کو زمین کے آخر تک البتہ پڑیگی اللہ پر
پھر پڑھا آیہ کریمہ کو وہی اول ہے وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی
باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے یہ ایک حدیث طویل کا آخری جملہ ہے
جسکا حاصل دو امر کا اظہار ہے یعنے اول آپ نے زمین سے فوق کا منتہا
عرش ٹھرایا اور اوسکے درمیانی فاصلہ مکانی کو تبلایا اور پھر تحت کا انتہا ارض
السفلی فرمایا اور آخر پر آپ نے تحت وفوق کے مراتب درمیانی پر احاطت
ذاتی حق سبحانہ کو ظاہر فرمایا ہے اور بیان اول میں آپ نے یکے بعد دیگرے
صرف فوقیت واحاطت عرش کو ظاہر کیا مگر فوق عرش کا کچھ ذکر نفرمایا کیونکہ
حدیث اوعال میں جسکو ترمذی والوداؤد نے عباس بن عبدالمطلب سے
روایت کی ہے آپ فرما چکے ہیں کہ ثم اللہ فوق ذلک چونکہ اس حدیث اوعال
میں صرف یہی ظاہر کردیا تھا کہ اللہ تعالے فوق عرش ہے تو تحت کا حال
پوشیدہ رہگیا لہذا آپ نے اس حدیث دلو میں فوق عرش سے سر تحت ارض
کے اظہار کی طرف رجوع کیا اور فرمایا تحت ارض سفلی بھی اللہ ہے اور ان

ہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق ہے بایں کہ جب ہو الاول و الآخر الآیۃ کی
تلاوت فرمائی تاکہ عرش وارض و سماء پر احاطت ذاتی حق سبحانہ کی ثابت ہو جاوے
حدیث سے احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی بچند وجہ ثابت ہے اولاً یہہ کہ اللہ
علم ذات ہے لہذا جیسا کہ ثم اللہ فوق ذلک من العرش سے احاطت ذاتی حق سبحانہ
تعالیٰ کی بالاتفاق لی گئی ہے اسیطرح لہبط علی اللہ میں بھی احاطت [illegible]
احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی لیجاوے گی ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی جو باطل ہے
ثانیاً یہہ کہ جب آپ نے بیان اول کو حلف سے متعلق نہیں کیا بلکہ [illegible]
بیان پر کلام کو ختم فرمایا کیونکہ ارض و سماء کی اسیطرح سبع سماوات کا باہمی فصل و
بعد اور سماوات پر عرش کی فوقیت مخالف عقل نہ تھی اور اللہ تعالیٰ کی احاطت
ذاتی علی العرش بھی مسلم تھی لیکن بخلاف اوسکے بیان آخر الی الارض السفلیٰ کو جو
احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ پر مشتمل ہے متعلق بحلف کیا کیونکہ عقلاً [illegible]
حقیقت حال کے سبب سے ایک ذات کا فوق و تحت میں ہونا [illegible]
کردی تو آپکا اس بیان آخر کو بحلف متعلق کرنا دلالت کرتا ہے کہ اس احاطت
ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے ثبوت میں [illegible] تاکید قسم کی حاجت
شدت انکار کے وجہ سے ہوتی ہے یا قسم [illegible] کا مخاطب کو باور
کرانا مقصود ہوتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ [illegible] الارض السفلیٰ بھی احاطت
ذاتی ہی کی تصدیق منظور ہے کیونکہ بظاہر یہہ امر خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور
انکار کیا جاتا ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ لہبط علی اللہ کا جملہ
قابل تاویل نہیں ہے کیونکہ یہہ جملہ اگر قابل تاویل ہوتا تو آپ کبھی قسم نہیں کھاتے

نیز امام نے اپنی قسم پر قولہ تعالیٰ ھو الاول والآخر کو استشہاد فرماتے ثالثاً یہ
کہ عموم احاطت ذاتی کے بیان حلفی کی تصدیق پر ایک ایسی قرآنی آیت کا استشہاد
فرمایا ہے جو خود عموم احاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ھو الاول
والآخر الایہ کے چاروں جملے حصریہ واقع ہیں اور ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے
جس سے کوئی مخلوق ان چاروں مراتب احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی
جبکہ آپ نے لبط علی اللہ کے بیان حلفی کی استشہادات میں
ھو الاول والآخر الایہ کی آیت قرآنی کو پیش کیا تو یہ آپکی حلف اور آیت
کے عموم احاطت ذاتی کی تصدیق پر بھی مشتمل ہو گئی جس سے ثابت ہوا کہ آپکا
وہ حلفی بیان اس آیہ کریمہ کی تفسیر ہے جسمیں آپ نے ضمیر ھو سے اللہ علم
ذات بیان فرمایا ہے۔

چونکہ آیہ کریمہ ھو الاول ھو الآخر الایہ کا ختم وھو بکل شیء علیم پر ہوا ہے
لہذا بعضوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اس آیت کا مفہوم عموم احاطت علمی
ہے حالانکہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اول عموم احاطت
ذاتی کا ذکر ہے پھر عموم احاطت علمی کا جسکا حاصل عموم احاطت ذاتی سے متعلق
ہے اور یہ حقیقت کے خلاف نہیں ہے یہی سبب ہے کہ اکثر آیتوں میں حق تعالیٰ نے اپنی
کی ذاتی احاطت و معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور اکثر جگہ [illegible]
تعبیر کرتے ہیں بھی اور ایک سبب ہے جسکو ہم آئندہ ذکر کریں گے یعنی اکثر اہل علم
کا حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت علمی کے کہنے سے یہ غرض مقصود نہیں
ہو سکتا کہ یہ احاطت علمی بغیر از ذات کے ہو کیونکہ ذات سے علم کا انفکاک محال ہے

باطل ہے جسکو ہم ثابت کر چکے ہین۔

اب رہا یہ امر کہ ہبوط علے اللہ کی ظاہر معنی یعنی ذات اللہ کی ارض کا مظروف
ہونا یا حبل کا ذات اللہ پر ہبوط کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس خیال محال کا سبب
صرف حق سبحانہ تعالے کی عدم معرفت تقدیس ہے جو اللہ کی ذات پاک کے
نسبت لوازم و خواص جسمیہ کا قیاس کیا جاتا ہے اور ان الفاظ سے ایسی معنی مراد
لیتا ہے جو جسمانیات کے متعلق ہین اگر اس مقام پر ذات پاک حق سبحانہ تعالے
کے نسبت ایسی قیاسی شبہات اور وہمی نقصانات بغیر تاویل کے مرتفع نہین ہوسکتے
ہین تو اس سے احادیث و آیات فوقیت و استوا علی العرش کو بھی مخلصی حاصل
ہوگی پس جس طریقہ کا استدلال ثبوت فوقیت و استوار ذاتی حق سبحانہ تعالے
کے نسبت قائم کیا جائیگا وہی طریقہ ثبوت احاطت و معیت ذاتی مین بھی اختیار
کیا جائیگا جسکا ثبوت ہمنے التنزیہ فی التشبیہ مین بطرق مختلفہ اور بدلائل مدللہ دیا ہے
بہرحال اگر اوس فوقیت و احاطت و معیت ذاتی الہی کے مفہوم مین عقل
کو دخل دیا جاوے اور محض بزور عقل سمجھنا چاہے تو یہ ایک محال بات ہے
اگر ان اسرار کا ادراک محض عقل پر منحصر ہوتا یا نقل کی تصدیق مین عقل کا دخل
ضروری ٹھہرتا تو سلف صالح طریقہ تفویض کو اختیار نکرتے اور صفات الہی مین
چون و چرا کرنے سے نہ رکتے ہر چند کہ احاطت و معیت و قربت ذات الہی
کے ثبوت مین اور بہت سے احادیث صحیحہ موجود ہین لیکن یہان ہمنے صرف
انہین دو حدیثون کے ذکر پر ہی اکتفا کیا ہے قلب سلیم و ذہن مستقیم سے
غور کرنے والے کے لئے تو اسیقدر کافی ہے مگر انکار مین جلدی کرنیوالے

کے لئے تمام قرآن اگر ورقا ورقا کہولکر بھی دکھلادین اور صحاح کی ساری حدیثین بھی پڑھوا دین تو کافی نہین

تیسری دلیل شرعی اجماع امت ہے اسباب مین مولوی صاحب کے دعوے کا خلاصہ یہہ ہے کہ حق سبحانہ تعالے کی احاطت و قربت و معیت علمی پہ اجماع امت ہوا ہے لہذا کسی مفسر و محدث و مجتہد وغیرہ نے قربت و معیت کو ذاتی نہین کہا بلکہ اوسکے کہنے والے کو کافر ٹہرایا ہے انتہی بس مین کہتا ہون کہ اول تو اجماع امت کا مفہوم ہی مختلف فیہ ہے ثانیاً اگر اجماع امت کا مفہوم ظاہری لیا جاوے تو معیت ذاتی یا معیت علمی کا تو کیا ذکر ہے اکثر امور اعتقادیہ پر بھی بلا اختلاف اجماع امت کا اطلاق صادق نہ آسکیگا علی الخصوص اسباب مین مفسرین و محدثین و علماے متقدمین و متاخرین سے بعض نے تو حق سبحانہ تعالے کی قربت و معیت کو علمی کہا ہے اور بعض ذاتی اس حالت مین دونون جانب انعقاد اجماع کا اطلاق صادق آجاویگا بس ہم یہان بعض اون مفسرین و محدثین و علماے متقدمین و متاخرین و متکلمین کے اقوال پیش کرتے ہین جنہون نے اللہ تعالے کی احاطت و قربت یا آیات معیت کی تفسیر و تعبیر ذات سے کی ہے اور بغیر ذات کے فقط قربت و معیت علمی کا باطل ہونا بدلایل عقلیہ و نقلیہ ثابت کیا ہے۔

(۱) قال القاضی علی بن الشوکانی والحق ما عرفناک من مذہب السلف الصالح فالاستواء علے العرش والکون فی تلک الجہۃ قد صرح بہ القرآن و کذلک صرح بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وکما نقول ہذا فی الاستواء

والكون في تلك الجهة وكذا القول في مثل قوله سبحانه وهو معكم اينما كنتم
وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
ونحو ان الله مع الصابرين ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون
الى ما يشابه ذلك ويماثله ويقاربه ويضارعه فنقول في مثل هذه
الآيات هكذا جاء في القرآن ان الله سبحانه مع هؤلاء ولا نتكلف
بتاويل ذلك كما يتكلف غيرنا بان المراد بهذا الكون وهذه المعية
كون العلم ومعية فان هذه شعبة من شعب التاويل تخالف مذهب
السلف وتباين ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعيهم رضوان الله
عليهم اجمعين انتهى اور کہا قاضی علی بن شوکانی نے تحقیق یہ ہے کہ جو کچھ کہ
جتا دیا ہے تجکو مذہب سلف صالح سے بیچ استواء علی العرش اور ہونا اوسکا
اوس جہت میں بیشک تصریح سے بیان کیا اوسکو قرآن نے اسیطرح تصریح
کی ہے اوسکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور جیسا کہ کہتے ہیں
ہم استواء میں اور ہونے اوسکے کو اوس جہت میں (یعنے بالذات)
اسیطرح کہتے ہیں ہم قولہ تعالے سبحانہ وہو معکم اینما کنتم اور قولہ تعالی
وما یکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
اوسیطرح ان الله مع الصابرین۔ ان الله مع الذین اتقوا والذین هم محسنون
اور اوسکے مشابہ اور مماثل وغیرہ میں (یعنے بالذات) پس ہم کہتے ہیں اس قسم
کی آیتوں میں ایسا ہی جیسا کہ آیا ہے قرآن میں کہ بلاشبہ اللہ سبحانہ ساتھ اونکے
ہے اور نہیں ہم تکلف کرتے تاویل میں اسکے جس طرح تکلف کرتے ہیں دوسرے

لوگ کہ مراد اس کون اور اس معیت سے ہونا علم کا اور اوسکی معیت کا ہے
پس یہہ بھی ایک شاخ ہے تاویل کی شاخون سے جو مخالف ہے مذہب
سلف کے اور مغایر ہے اوس حالت کے جسپر تھے صحابہ اور تابعین اور
تبع تابعین انتہیٰ یہہ قول شوکانی کا اونکی کتاب تحف مین ہے جس سے ثابت
ہوتا ہے کہ آیات معیت وقربت کی تاویل بالعلم کرنا خلاف طریقہ صحابہ اور
تابعین وتبع تابعین ہے اور یہہ بدعت ہے پس اس قول امام شوکانی سے ثابت
ہوا کہ طریقہ اصحاب سلف کا یہی تھا کہ وے اللہ تعالےٰ کی احاطت وقربت
ومعیت کے قایل تھے اور اللہ کے معیت کو علم کے ساتھہ تعبیر وتاویل نہین کرتے
تھے یہہ عجب طرفہ ماجرا ہے کہ امام شوکانی تو اللہ تعالےٰ کی معیت کی تاویل
علم کے ساتھہ کرنے والون کو بدعتی کہتے ہین اور مولوی صاحب معیت
علمی نہ کہنے والے کو کافر ٹہرا لیتے ہین۔ ببین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا
(۲) اور نواب صدیق حسن خانصاحب مرحوم نے اس قول کو اپنی کتاب
دلیل الطالب الی ارجح المطالب مین لایا ہے اور نیز اپنی کتاب فتح الباب لعقاید
اولی الالباب یا کتاب انتقاد رجیح مین لکھا ہے کہ آیات قرب ومعیت پر
بھی مطابق ظواہر الفاظ یعنے قربت (ومعیت ذاتی) کے ایمان لانا فرض
ہے کیفیت اونکی (یعنے صفت معیت وقربت کی) حوالہ علم الٰہی ہے اگرچہ
اکثر مفسرین اور اہل علم نے اونکو محمول علم وعون ونصرپر کیا ہے مگر ہمکو کچھ
ضرورت اس تاویل کی بھی نہین ہے فقط تصدیق کرنا اور معنی اوسکی خدا کو
سونپنا کافی ووافی شافی ہے انتہیٰ۔

(۳) وقال نور الدین صابونی من ایمه الحنفی فی البدایة فی اصول الدین وقالت البخاریة انه بکل مکان ای بذاته وقالت المعتزلة انه بکل مکان بالعلم لا بذاته ثم قال وقول من قال انه فی کل مکان افسد لان التمکن یستحیل ان یکون فی مکانین فی حالة واحدة فمن استحال علیه تمکن کیف یتصور بان یکون فی الاماکن کلها وکذا قول من قال بکل مکان بالعلم لان من یعلم مکانا لا یصح ان یقال هو فی ذلک المکان بالعلم انتهی یعنے کہا ہے نور الدین صابونی نے اصول الدین مین اور کہا بخاریون نے وہ تعالے ہر ایک مکان مین ہے یعنے اپنی ذات سے اور کہا معتزلہ نے کہ وہ تعالے ہر ایک مکان مین ہے علم سے نہ ذات سے پہر کہا اور قول اوس شخص کا جس نے کہا وہ تعالے ہر ایک مکان مین ہے فاسد ہے کیونکہ جاے پکڑنا محال ہے بیچ دو مکانون کے حالت واحد مین پس جس ذات پر اطلاق جاے پکڑنے کا محال ہے تو پہر کیسے تصور کیا جاوے کہ ہووے وہ سب مکانون مین اور اسیطرح قول ہے اوس شخص کا جو کہتا ہے ہر مکان مین باعتبار علم کے ہے اسواسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو نہین صحیح ہے یہہ کہ کہا جاوے کہ وہ اوس مکان مین ہے علم کے ساتھہ انتہے پس اس سے ثابت ہوا کہ جسطرح ذات اللہ تعالے کا تمکن کسی ایک مکان مین خواہ وہ مکان عرش ہو یا مکان فرش باطل ہے اسی طرح بغیر ذات کے محض معیت علمی کا عقیدہ بہی باطل ہے یہان نور الدین صابونی نے جو بخاریہ کے قول کا رد کیا ہے اوس سے حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قرب واحاطت کا

ابطال لازم نہین آتا کیونکہ ہمارے حق سبحانہ تعالے کا تمکن ہر ایک مکان مین کہتے ہین حالانکہ جس چیز کا تمکن کسی ایک مکان مین فرض کیا جاوے تو پھر اوسیوقت اوسی چیز کا تمکن دوسرے مکان مین عقلا محال ہے کیونکہ یہہ تمکن مکان کا قید مکانی کے متلزم ہے یعنے جب ایک چیز کسی مکان مین متمکن ومقید ہو چکی تو وہ مطلق نرہی لہذا اصابونی نے اوس ذات مطلق سے قید مکانی کے عقیدہ کو رد کیا ہے اور احاطت حق سبحانہ تعالے کی شان اس قید تمکن مکان سے مقدس ومنزہ ہے۔

(۴) قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتابه المسمے باصول الکبیر لا یجب ان یکون نفس الباری عز وجل جسما او جوهرا او محدودا او فی مکان دون مکان او غیر ذلک مما لا یجوز علیه من صفات المفارقته لنا انتہے۔

یعنے کہا ہے امام ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب اصول کبیر مین کہ نہین واجب ہیہ کہ ہو ذات باری جسم وجوہر ویا محدود ویا کسی خاص مکان مین کہ نہو دوسری جگہہ یا سواے اوسکی اون چیزون سے جو جایز نہین اوپر اوس اللہ تعالی کے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اوس تعالے کے ہمسے انتہی۔

وقال العلامة المحدث السید نعمان البغدادیؒ فی کتابه جلاء العینین وروی غیر احد من المصنفین عن الامام الشیخ ابی الحسن الاشعری انه قال فی کتابه الابانه فی اصول الدیانه وهو اخر کتاب صنفه وعلیه اعتمد اصحابه فصل فی ابانه قول اهل الحق والسنة فذکر الاستواء علے العرش والنزول الی السماء الدنیا والاتیان وغیر ذلک من اوصافه تعالے الی

ان قال وان الله یقرب من عباده کیف شاء کما قال ونحن اقرب الیه من
حبل الورید انتہی ملخصاً ۔ یعنے کہا علامہ محدث سید نعمان بغدادی نے اپنی
کتاب جلال العینین مین اور روایت کیا کثرت مصنفین نے شیخ ابوالحسن اشعری سے کہ انہون نے
کہا ہے اپنی کتاب ابانہ اصول دیانہ مین اور وہ کتاب اونکی آخر تصنیف ہے
اور اوسپر اعتماد کیا ہے اونکے اصحاب نے کہ ابانہ مین قول اہل حق اور اہل
سنت کا ہے پھر ذکر کیا استواء کا عرش پر اور نزول سماء دنیا پر اور مجی
وغیرہ صفات اللہ سے یہانتک کہ کہا بتحقیق اللہ تعالے نزدیک ہوتا ہے
اپنے بندہ سے جس کیفیت سے چاہتا ہے جیسا کہ کہا ہے ہم نزدیک تر ہین
اپنے بندہ کی رگ گردن سے انتہی ۔
(۵) علامہ قونوی نے شرح عقاید نسفی مین کہا ہے کہ ان قول المعتزلہ
وجمہور البخاریۃ ان الحق تعالے بکل مکان بعلمہ وقدرتہ وتدبیرہ
دون ذاتہ باطل لانہ لا یلزم ان من علمہ مکان ان یکون فی ذلک المکان
بالعلم فقط الا ان کانت صفاتہ تنفک عن ذاتہ کما ھو صفت علم
المخلوق لا علم الحق انتہی یعنے قول معتزلہ اور جمہور بخاریہ کا یہہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالی
ہر ایک مکان مین ہے اپنے علم سے اور قدرت اور تدبیر سے بغیر اپنے
ذات کے یہہ باطل ہے اسواسطے کہ نہین لازم آتا ہے اس سے جو شخص کہ
جانے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان مین علم کے ساتھہ محض مگر یہ
کہ جدا ہوں صفات اوسکے اوسکی ذات سے جیسے کہ صفت علم خلق کی ہے
نہین ہے یہہ صفت علم حق کی انتہی ۔ پس اس سے باطل ہوا یہہ قول کہ اللہ

کی ذات فوق عرش ہے اور علم اوسکا ہر ایک کے ساتھہ یا ہر ایک مکان مین
ہے بغیر ذات کے کیونکہ یہہ عقیدہ باطلہ فرقہ معتزلہ کا ہے۔
(۶) وقال الحلبی ان اللہ تعالے معنا حقیقۃ و فوق العرش حقیقۃ یعنے حلبی نے
کہا کہ بہ تحقیق اللہ تعالے ہمارے ساتھہ ہے ذات سے اور فوق عرش کے
ہے ذات سے پس اس قول سے تو عموم احاطت و معیت ذاتی ثابت ہوئی
کیونکہ یہان فرش و عرش کے ساتھہ معیت و فوقیت حقیقی کا مفہوم ذاتی ہے
(۷) وقال الحافظ جلال الدین السیوطی فی القول الاشبہ فی معنی حدیث
من عرف نفسہ فقد عرف ربہ نقلا عن الشیخ عز الدین انہ اقرب الی
کل شئ لیس شئ اقرب الیہ من شئ ولا شئ ابعد الیہ من شئ لا بمعنی قرب
المسافۃ لانہ منزہ عن ذلک وقال وکذالک الحق سبحانہ و تعالے موجود
فی کل مکان ماخلا منہ مکان وتنزہ عن المکان والزمان وقال سنہ
ہو لا کیف ولا این لہ۔ وھو فی کل النواحی لا یزول یعنے اور کہا حافظ
جلال الدین سیوطی نے قول اشبہ فی معنی حدیث من عرفہ نفسہ فقد عرف ربہ
مین نقل کرکے شیخ عز الدین سے اسطرح کہ وہ قریب تر ہے ہر شے سے اور
نہین ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور نہین کوئی
شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے نہ بمعنی قرب و مسافت کے اسواسطے
کہ وہ منزہ ہے اس قرب مسافت سے اور کہا اسیطرح حق سبحانہ تعالے
موجود ہے ہر مکان مین۔ نہین خالی اوس سے کوئی مکان اور پاک ہے
مکان و زمان سے اور کہا نہ کیف ہے اوسکو اور نہ این ہے۔ اور وہ ہر جگہ

مین ہے ہمیشہ۔ اصل منشا اس قول کا اسیقدر ہے کہ اللہ تعالے کی قربت ہر شے
سے کے ساتھہ متساوی النسبت ہے اور اس قربت مین بعد و مسافت کا ہونا ہی سکانیت
ولا مکانیت ہے جو باوجود مباینت معنوی کے باہم قربت صوری رکہتے ہین جسکا
ذکر گذر چکا۔

(۸) وقال الغزالی فی الاحیاء وھو مع ذلک قریب من کل موجود وھو اقرب
الی العبد من حبل الورید وھو علے کل شئے شھید اذ لا یماثل قربہ قرب
الاجسام کما لا یماثل ذاتہ ذات الاجسام یعنے احیاء مین امام غزالی رح
نے کہا ہے اور وہ ساتھہ اس اثبات کے قریب ہے ہر ایک موجود سے اور وہ
قریب تر ہے اپنے بندہ کے رگ گردن سے اور وہ اوپر ہر شے کے حاضر ہے
اسلئے کہ نہین ہے قرب اللہ تعالے کا مانند قرب جسمون کے جیسا کہ نہین
ہے ذات اللہ کی مانند ذوات جسمون کے انتہی۔ اس قول سے قربت ذاتی
ثابت ہوتی ہے جسکو ہم آیندہ مفصلاً ثابت کرینگے اور نیز کیمیاے سعادت مین
کہا ہے کہ و صابران را وعدہ داد کہ او با ایشان است و گفت واللہ مع الصابرین
یعنے اور صابرون سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اللہ ساتھہ ہے جیسا کہ کہا اللہ تعالی
کہ اللہ صابرون کے ساتھہ ہے اور نیز احیا کے باب عقاید مین کہا ہے کہ وانہ
عالم بجمیع المعلومات محیط بما یجری من تحت تخوم الارضین الی اعلی السموات
یعنے یہہ جاننا کہ خدا تعالے سب معلومات کو جانتا ہے زمین کے تہون سے
لیکر آسمانون کے اوپر تک سب پر محیط ہے فقط یہان احاطت علمی کے ساتھہ
ہی احاطت ذاتی کا ذکر فرمایا کیونکہ اولاً عالم فرمایا اور پہر محیط کہا یعنے وہ جاننے والا

اور احاطہ کرنے والا بصیغہ اسم فاعل لایا جو کا مصداق ذات ہے اور پھر دوسرے
مقام پر کہا کہ بانہ تعالے عالم بجمیع الموجودات ومحیط بکل المخلوقات
یعنے وہ اللہ جاننے والا ہے تمامی موجودات کا اور احاطہ کرنے والا ہے
جملہ مخلوقات کو انتہی۔ پس ان دونوں اقوال سے اللہ تعالے کی احاطت علمی
مع الذات ثابت ہوتی ہے۔

(۹) ابو طالب مکی نے قوت القلوب میں کہا ہے کہ وانہ اقرب الی کل
شئی من نفس الشئی الیہ فھو اقرب الی الحواس من ادراکہا والی الروح من
حیاتہ بقرب ھو وصف ذاتہ لا بقرب ھو فعل لہ وانہ مع ذلک فوق کل
فوق وفوق کل تحت ووراء کل وراء ومحیط بالعرش وبکل محیط
احاطہ علم وقدرۃ وقربہ من العرش کقربہ من الثری لا یوجد بمکان
ولا یفقد من مکان انتہی اور وہ اللہ قریب ہے ہر شئے کے ذات شئے
سے طرف اوس شئے کے پس وہ اللہ قریب ہے حواس سے ادراک سے
اونکے اور طرف روح کے حیات سے اونکے ساتھہ ایسے قرب کے جو وصف
ذاتی ہے اوسکا نہ ساتھہ ایسے قرب کے جو فعل ہے واسطے اوسکے اور بتحقیق
وہ اللہ باوصف اسکے فوق ہے ہر فوق پر اور فوق ہے ہر تحت پر اور پرے
ہے ہر پرے کے اور محیط ہے عرش کو اور ہر ایک محیط کو باحاطہ علم و قدرت اور
قرب عرش سے ہے جیسا کہ قرب تحت الثرے سے ہے نہیں پایا جاتا وہ کسی
مکان میں اور نہیں مفقود ہوتا وہ کسی مکان سے انتہی۔ اس تحریر دلپذیر سے
حق سبحانہ تعالے کی ایسی عموم قربت ثابت ہوتی ہے کہ جسکا ادراک ورا ہے بطور

عقل وحس ہے کیونکہ عرش وتحت الثرے کے ساتھہ ایکسان قربت اور ہر ایک مکان واہل مکان پر بغیر تمکن وحلول کے اوسکی ذاتی احاطت ایک طلسم غریب ہے جسکا ادراک سوائے طور کشف کے محال ہے پس یہہ تقریر تنویر قوت قلوب کی ہر صاحب قلب کے لیے مفرح قلب ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے الطاف القدس مین لکھا ہے کہ صاحب قوت القلوب ابو حنیفہ صوفیان است۔

(۱۰) وقال الامام الموصلی فی سیف السنة والذی عندی ان الرحمة لما کانت من صفات اللہ تعالے وصفاته قایمة بذاته فاذا کانت قریبة من المحسنین فهو سبحانه قریب منهم قطعا فهو قریب من المحسنین بذاته ورحمته قربا لیس له نظیر وهو مع انه فوق سمواته علی عرشه کما انه سبحانه یقرب من عباده فی اخر اللیل وهو علے عرشه ویدنو من اهل عرفة عشیة عرفة وهو علے عرشه فان علوه سبحانه علے سمواته من لوازم ذاته فلا یکون قط الا عالیا ولا یکون فوقه شی البتة کما قال اعلم الخلق به وانت الظاهر فلیس فوقك شی وهو سبحانه قریب فی علوه وعال فی قربه کما فی الحدیث الصحیح عن ابی الموسی الاشعری قال کنا فی سفر مع النبی صلے اللہ علیه واله وسلم فارتفعت اصواتنا بالتکبیر فقال ایها الناس اربعوا علے انفسکم فانکم لا تدعون اصم ولا غایبا ان الذی تدعونه سمیع قریب اقرب الی احدکم من عنق راحلته فاخبر صلے اللہ علیه واله وسلم وهو اعلم به انه اقرب الی احدهم من عنق راحلته واخبر انه فوق سمواته علی عرشه مطلع علے خلقه یری

اعمالهم ویعلم ما فی بواطنهم وهذا حق لا یناقض احدهما الآخر انتهى

یعنے سیف السنۃ مین امام موصلی نے فرمایا ہے اور جو کہ میرے نزدیک حق ہے
بہ تحقیق رحمت جبکہ ہے صفات سے اللہ کی اور اوسکے صفات قایم ہین ساتھہ
اوسکی ذات کے پس جب وہ رحمت قریب ہے محسنین سے تو وہ اللہ بھی قریب ہے
اونسے پس یقیناً وہ اللہ تعالے اپنی ذات ورحمت سے محسنین کے قریب ہے اسطرح
کہ اوسکی قربت کو نظیر نہین حالانکہ وہ اللہ تعالے فوق سماوات کے اپنے عرش پر ہے
جیساکہ وہ قریب ہوتا ہے اپنے بندون سے اخیر رات مین حالانکہ وہ اپنے عرش پر
ہے اور نزدیک ہوتا ہے اہل عرفہ سے شام عقب عرفہ کے درآنحالیکہ وہ عرش پر
ہے پس تحقیق کہ علو اوس سبحانہ کا اپنے آسمانون پر اوسکے لوازم ذات سے ہے
پس نہین ہوتا وہ ہرگز مگر عالی اور نہین ہوتی کوئی شے فوق اوسکے جیساکہ کہا اوپر
تر خلق کا ساتھہ اوس خلق کے اور تو ہی ظاہر ہے پس نہین ہے کوئی شے فوق
تیرے اور وہ سبحانہ تعالے قریب ہے اپنے علو مین اور عالی ہے اپنے قرب مین جیساکہ
کہ حدیث صحیح مین ابو موسے اشعری کی روایت سے آیا ہے کہ کہا تھے ہم سفر مین نبی
صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھہ تھے ہین بلند ہوتین آوازین ہماری تکبیر سے فرمایا
آپ نے اے لوگو نرمی کرو اپنے نفسون پر کیونکہ نہین پکارتے ہو تم بہرے اور
غایب کو وہ اللہ جسکو تم پکارتے ہو سننے والا قریب ہے قریب تر ہے ہر ایک کے اوسکے
اونٹ کی گردن سے پس خبر دی نبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حالانکہ آپ
زیادہ جاننے والے ہین اللہ کو بہ تحقیق وہ قریب تر ہے ہر ایک کے گردن شتر سے
اوسکے اور خبر دی اس بات کی کہ بلا شبہ وہ اللہ تعالے فوق سماوات کے اپنے

عرش پر آگاہ ہے حال خلق کا دیکھتا ہے اونکے اعمال کو اور جانتا ہے
اوس چیز کو جو اونکے باطنون مین ہے اور یہہ ارشاد صحیح ہے جو ایک دوسرےکا
مناقض ومنافی نہین ہے انتہی ۔ یعنے اللہ تعالے کے استوار ذاتی وفوقیت
وقربت ذاتی کا تناقض اوسی حالت مین مرتفع ہوگا کہ اوس ذات مطلق کی عموم
احاطت ذاتی پر ایمان لایا جاوے اور نؤمن ببعض ونکفر ببعض کا مصداق نہ
بنے ۔ فقط

(۱۱) شیخ عبد الوہاب شعرانی رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الیواقیت مین اس
مسئلہ کی تحقیق مین بہت طول کلام کیا ہے بنظر طوالت کلام کے مین یہان بغیر
نقل کرنے اونکی اصل عبارت عربی کے صرف اوسکا ترجمہ نقل کرتا ہون وھو ھذا
یہہ مسئلہ (معیت کا) مشکلات سے ہے بسبب اختلاف سلف کے جنمین
اگلے اور پچھلے ہین لیکن جس شخص نے یہہ کہا ہے کہ اللہ تعالے کی معیت راجع ہر
واسطے صفات کے نہ واسطے ذات کے اوس نے بڑا کمال کیا ادب کے مین
اون سے جنہون نے کہا ہے کہ اللہ ہمارے ساتھہ ہے ذات سے اور صفات سے
اگرچہ صفات الہیہ موصوف سے جدا نہین ہوتین ۔ اور منعقد ہوئی تھی اس مسئلہ مین
ایک مجلس بلامع ازہری مین سنہ ۹ھ مین درمیان شیخ بدرالدین علائی حنفی اور
درمیان شیخ ابراہیم مواہبی شاذلی کے اور تصنیف کیا ہے شیخ ابراہیم نے اس
مین ایک رسالہ مین ذکر کرونگا تجھہ سے اوسکے چشمون کا اسلئے کہ احاطہ کرے تو
اوس سے علم کو اب مین کہتا ہون اور اللہ کے ہاتھہ ہے تحقیق اور بیان اوسکو خط
کو نقل کرتا ہون فرمایا شیخ بدرالدین علائی حنفی اور شیخ برہان الدین بن ابی شریف

اور جماعت نے اللہ تعالی ہمارے ساتھ ہے اپنے اسما و صفات سے اور نہ اپنی
ذات سے فرمایا شیخ ابراہیم نے بلکہ وہ ہمارے ساتھ ہے بذاتہ وصفاتہ پس اوسکو
لوگون نے کہا کیا دلیل ہے اسپر انہون نے جواب دیا قول اللہ تعالی کا واللہ
معکم اور قولہ تعالی وھو معکم اور معلوم ہے یہہ بات کہ اللہ علم ذات ہے
اب واجب ہوا اعتقاد معیت ذاتی کا ذوقاً اور عقلاً جب ثابت ہو چکا نقل سے
اور عقل سے پھر کہا لوگون نے اون سے اور زیادہ وضاحت سے فرمایئے ۔
اسبات کو فرمایا کہ حقیقت معیت کے ساتھ رہنا ایک شے کا ہے دوسری شے
کے برابر ہے کہ ہون وے دونون واجب جیسے کہ ذات اللہ تعالی کی اپنے
صفات کے ساتھ ہے یا ہون یہہ دونون جائز یعنے ممکن جیسا کہ ایک انسان
دوسرے انسان کے ساتھ ہے یا ہون وے دونون سے ایک واجب
اور دوسرا ممکن وہ یہہ ہے کہ اللہ تعالی کی معیت بذاتہ وبصفاتہ اپنے خلق کے
ساتھ جو مفہوم ہوتی ہے وھو معکم اور ان اللہ لمع المحسنین اور ان اللہ مع
الصابرین سے اور یہہ بات ثابت ہے اوس ہماری پہلی بات سے جو بیان کر چکے
ہین ہم کہ مدلول اللہ کے اسم کا وہی ذات لازمت الصفات متعینہ ہے بسبب
متعلق ہونے اوسکے جمیع ممکنات کے ساتھ اور نہین ہے معیت اوسکی مثل حیز والی
دو چیزون (دو جسمون) کے سبب ہونے مماثلت اللہ تعالی کی اپنے
خلق کے ساتھ جو یہہ موصوف ہے جسمیت سے اور محتاج جسمیت کے لوازمات [illegible]
کا جیسے کہ حلول کرنا جہت اینیہ زمانیہ ومکانیہ مین پس پاک ہے معیت اللہ تعالی
کی شبیہ اور نظیر سے بسبب کامل اور برتر ہونے اللہ تعالی کے صفات

مخلوقات سے اور نہین ہے کوئی شے مثل اوسکے وہی سُنتا اور دیکھتا ہے اور
کہا اسی کے ساتھہ ہم اقرار کرتے ہین ایسے قول کے نفی کا جس قول پر معیت
ذاتیہ کے لازم آتا ہے حلول کرنا حیز و مکان مین کائنات کے باوجود اثبات کے
نہین لازم آتا صفات سے بغیر ذات کے جدا ہونا صفات کا ذات سے اور نہ دور ہونا
اونکا اور وہ حیز مین ہونا اونکا اور اونکے باقی لوازمات کا اور اب لازم آتی ہے
معیت صفات کی کسی شے کے ساتھہ ہونے سے معیت ذات کی اوسکے ساتھہ
یا اوسکا عکس بسبب تلازم ذات وصفات دونون کے ساتھہ برتر ہونے مکان
اور لوازم مکان سے اسواسطے کہ اللہ تعالے مباین ہے صفات سے اپنے خلق
کے مباینت مطلقًا اور کہہ چکے ہین علامہ قونوی شرح عقاید نسفی مین کہ قول معتزلہ
و جمہور نجاریہ کا یہہ ہے کہ حق سبحانہ تعالے ہر مکان مین اپنے علم اور قدرت اور
تدبر سے ہے بغیر ذات کے یہہ باطل ہے اسلئے کہ نہین لازم آتا اس سے جو
شخص کہ جانے مکان کو یہہ کہ ہووے وہ شخص اوس مکان مین علم کے ساتھہ
فقط مگر اسطرح پر ہو سکتا ہے کہ ذات سے صفت اوسکی جدا ہو جیسے کہ یہہ صفت
علم خلق کی ہے نہ علم حق کی انتہی۔ علاوہ اسکے اسطرح کہنے سے کہ اللہ تعالے
ہمارے ساتھہ فقط علم سے ہے بغیر ذات کے تو لازم آتا ہے مستقل ہونا صفات کا
اپنے ہی نفس سے بغیر ذات کے اور یہہ بات سمجھہ مین نہین آتی پھر لوگون نے کہا
اون سے کیا اثبات مین آپکے کوئی موافق ہے سواے علامۂ قونوی کے
تب آپنے فرمایا کہ ہان ذکر کیا شیخ الاسلام ابن اللبان رحمۃ اللہ علیہ نے بیان
مین قولہ تعالے ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون کے اس آیت مین

دلیل ہے زیادہ تر قریب ہونے پر اللہ تعالے کے اپنے بندے سے بقرب حقیقی
جیسا کہ لایق ہے اوسکی ذات کو بسبب برتر ہونے اللہ تعالے کے مکان سے اسواسطے
کہ اگر مراد لین قرب سے اللہ تعالے کے جو قرب ہے بندہ کے ساتھہ قرب علم یا قرب
قدرت یا قرب تدبیر کی مثلاً البتہ کہتا ولکن لا تعلمون لاکن نہین جانتے تم اور
اسطرح جب کہا ولکن لا تبصرون دلالت کرتا ہے اسپر کہ مراد ساتھہ او سکے
قرب حقیقی ہے جو پائی جاتی ہے بصر سے اگر کہو لوے اللہ تعالے ہماری نظر کو
پس بیشک معلوم ہے یہہ بات کہ نظر نہین متعلق ہوتی واسطے ادراک کے صفات
معنویہ کے بلکہ وہ متعلق ہے اون حقایق کے ساتھہ جو دیکھے جاتے ہین اور
کہا اسیطرح کا بیان ہے قولہ تعالے مین ونحن اقرب الیہ من حبل الورید یا نیہ دلالت
کرتا ہے اوسی پر جو ہم نے کہا ہے اسواسطے کہ افعل من نہین دلالت کرتا اوپر
اشتراک کے جو حاصل ہے اسم قرب مین اگرچہ مختلف ہو کیفیت مین اور نہین اشتراک
ہے درمیان قرب صفات اور قرب حبل الورید کے کیونکہ قرب صفات کی
معنوی ہے اور قرب حبل الورید کی حسی ہے پس نسبت اقربیت اوس تعالے
کی طرف انسان کے رگ گردن سے جو وہ حقیقی ہے دلیل ہے اسبات پر کہ
قرب اوس تعالے کا بھی حقیقی ہے یعنے بالذات جسکو لازم ہے صفات
کہا شیخ ابراہیم نے جو کچھہ کہ ہم نے تقریر کی تم سے اوس سے نفی ہوگئی اسبات کی
کہ مراد قربت خدائے تعالے کی ہمارے ساتھہ صفاتی ہے بغیر ذات کے حق اور
صریح بات یہہ ہے کہ اوسکی قربت ہمارے سات بالذات ہے اسواسطے کہ
صفات مجرد یعنے خالی ہو کر ذات سے عقل مین نہین آسکتی جیسا کہ بیان ہو چکا پس کہا

اوسکو علائی نے کیا کہتے ہو قول مین اللہ تعالے کے وھو معکم اینما کنتم اسلئے
کہ اوس سے وہم ہوتا ہے اللہ تعالے مکان مین ہے کہا شیخ ابراہیم نے نہین
لازم آتا اس سے حق مین حق سبحانہ تعالے کے مکان اسواسطے کہ این کا لفظ جو
آیت مین ہے وہ اطلاق کیا گیا ہے اللہ تعالے کی معیت کا فائدہ ہو سکا نیکے
واسطے مخاطبین کو این یعنے مکان مین جو لازم ہے واسطے اونکے اور نہین
اطلاق کیا گیا لفظ این کا واسطے اللہ تعالے کے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے
ہین پس وہ ہر مکان والے کے ساتھہ ہے بغیر مکان کے انتہی -

پھر آئے شیخ عارف باللہ تعالے ہمارے سید محمد مغربی شاذلی شیخ جلال الدین
سیوطی پس کہا انہون نے کہ یہہ کیا مجمع ہے یہان - لوگون نے اوسکا ذکر کیا
کہ یہہ مسئلہ ہے انہون نے فرمایا تمہارا کیا ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم حاصل کرین
ذوق سے یا سماع (نقل) سے پس کہا انہون نے نقل سے پس کہا معیت اللہ تعالے
کی ازلی ہے اوسکی کوئی ابتدا نہین ہے اور کل اشیا اوسکے علم مین ثابت ازل سے
متعین ہین بلا بدائیت کے اسواسطے کہ وہ معلومات متعلق ہین ساتھہ اوسکے ایسے
تعلق کے ساتھہ کہ محال ہے اونکی معدومیت بسبب محال ہونے وجود علم واجب کے
وجود اوس علم کا بغیر معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریان تعلق اوسکے
کا ساتھہ اوسکے اسواسطے کہ لازم آتا ہے حادث ہونا علم اللہ تعالے کا بعد اوسکے
کہ نہین تھا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالے کی ازلی ہے جیسا کہ وہ معیت ابدی ہے
نہین اوسکو انتہا پس وہ اللہ تعالے ساتھہ معلومات کے ہے بعد پیدا کرنے
اونکے عدم سے بعینہ موافق اوسکے جو علم مین متعین تھے اور اسیطرح حال ہے

ایمانکنت کا (یعنے جہان تو ہو سب عالمون (علم و عین وغیرہ) مین بسیط ہونیکے وقت یا اوسکے مرکب ہونیکے وقت یا اوسکی اضافت یعنے نسبت کے وقت اور پیدا ہونیکے وقت ازل سے لیکر بے نہایت یعنے ابد تک پس حیران سے ہوگئے حاضرین انکے اس فرمان سے کہا اونکو اعتقادر کہو جو کچھہ تقریر کی ہے مین نے تم سے سعیت کے باب مین اور اعنا دکرو اوسپر اور جہوڑ دو جو کچہہ منافی ہے اسکے تب ہو جاوینگے اپنی مولی کے تنزیہ کرنے والون سے جو حق ہے تنزیہ کا اور خالص کرنیوالے ہونگے اپنے عقلون کو شبہات سے تشبیہ کے (یعنے ذات وصفات حق کو ذات وصفات مخلوق کے سرکا قیاس کرنے سے) اگر تم سے کوئی چاہتا ہے اس مسلہ مین کہ ذوق کے ساتہہ بہچانے پس سونپ دے مجھکو (میری پیروی کرے) نکالدونگا مین اوسکو وظائیف (اشغال) سے اور کپڑون اور مال اور اولاد سے اور اوسکا اور داخل کردون اوسکو خلوت مین اور باز رکہونگا اوسکو نیند اور کہانے اور خواہش کی چیزون سے اور مین ضامن ہون اوسکا کہ پہونچ جاویگا وہ علم کو اس مسلہ کے ذوقا اور کشفا - کہا شیخ ابراہیم نے پہر کیا جرءت کرتا ہے کوئی کہ داخل ہو اوسکے ساتہہ اس عہد پر پہر اوٹھہ کہڑے ہوے شیخ ذکریا اور شیخ برہان اور جماعت چومی اوسکے ہاتہہ اور چلے گئے تمام ہوا یواقیت کا کلام - یہان شیخ ابراہیم شاذلی نے بدلایل نقلیہ وبراہین عقلیہ حق سبحانہ تعالے کی سعیت وقربت ذاتیہ کو اسقدر وضاحت کے ساتہہ ثابت کیا ہے کہ جسکو ایک متوسط درجہ کی سمجہہ والا شخص بہی تسلیم کرسکتا ہے بشرطیکہ تعصب ونفسانیت کا پردہ اوسکے بصر بصیرت پر پڑا ہوا نہو - اس عقیدہ مین

شیخ ممدوح نہ صرف منفرد ہین بلکہ انہون نے اپنی تائید بیان ہین علامہ قونوی اور
شیخ الاسلام ابن اللبان کے اقوال کو بھی پیش کیا ہے اسپر شیخ جلال الدین سیوطی
کی تقریر تو مات ہی کردی اور منکرین کے دانت کھٹے کردئے مگر افسوس یہہ ہے
کہ شیخ جلال الدینؒ نے تو اس سر معیت ذاتی کے کشف وشہود کا ذمہ لیا تھا مگر کسی
طالب حق کی ہمت نہ بڑہی کہ وہ اپنے آپ کو اونکے زیر تربیت سپرد کردیتا با این
انہون نے ان اسرار معیت ذاتی کا اظہار قولاً وسماعاً اس خوبصورتی کے ساتھ
کیا کہ جملہ حاضرین مخاطبین کا سر نیچا کردیا الحمد للہ علی ذلک۔
(۱۲) کہا ہے شیخ عبد الوہاب شعرانی نے قواعد کشفیہ مین سنا مین نے اپنے سید علی
مرصفی رحمۃ اللہ علیہ سے فرماتے تھے جو فرمایا اللہ تعالےٰ نے ھو معکم اینما کنتم
یہہ اشارہ اینیت کا اس آیت مین سوائے اسکے نہین ہے کہ اطلاق کیا ہے واسطے
حاصل ہونے فائدہ اللہ تعالےٰ کی معیت کا لوگون کے ساتھہ جن سے خطاب
کیا ہے این یعنی مکانیت جو لازم ہے مخاطبین کو نہ حق سبحانہ تعالےٰ کو پس وہ ہر کسی
کے ساتھہ ہے این (مکان) مین بغیر اینی (مکانی) ہونیکے اور فرمایا شیخ تقی الدین
ابن ابی المنصور رحمۃ اللہ فرماتے تھے کہ معتین پانچ ہین اور لیکن جمع ہین وے
معیتین اوس معیت مین جو جامع اور شامل ہے کیونکہ ہونا اللہ تعالےٰ کی معیت کا
ہر حال مین درانحالیکہ وہ عما مین ہوا در اوس حال مین کہ مستوی ہو وہ عرش پر
اور اوس حال مین کہ ہو وہ آسمانون مین اور زمین مین اور اوسوقت کہ ہو وہ تعالےٰ
قریب تر رگ گردن سے ہمارے اور واسطے ہر ایک کے ان معیتون مین سے
ایک ایسی معیت ہے کہ خاص ہے وہ معیت اوسکو اور طویل کیا اسباب شیخ افضل الدین نے

(۱۴) اور تھے شیخ محے الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ادب یہہ ہے کہ کہا
جاوے اللہ تعالے ہمارے ساتہہ ہے اور نہ کہین کہ ہم اوسکے ساتہہ
ہین اسواسطے کہ ہم نہین جانتے اوسکی ذات کو بخلاف اوسکے سبحانہ تعالے
بے شک جانتا ہے ہمکو اور جانتا ہے ہماری اصل و فرع کو انتہی اور امام شعرانی
فرماتے ہین کہ غایت اوس کا جو کہا ہے اونہون نے معیت کے باب مین
اتنا ہی ہے کہ معیت صفات کی ہے اگرچہ جدا نہین ہوتی ذات سے جیسے کہ
اوپر گذر چکا ہے انتہی۔ اور نیز محی الدین عربی نے ونحن اقرب الیہ من حبل
الورید کی معنی مین کہا ہے کہ یہہ تمثیل ہے واسطے قرب باطنی حق تعالے کے
ساتہہ صورت ظاہری بندگون کے اور لفظ اقرب کا دلالت کرتا ہے کہ
درمیان بندہ اور خدا کے بالکل بعد نہین ہے کیونکہ حقیقت عبد کی مندرج
ذات حق ہے اور حبل الورید ایک رگ ہے جو سبب حیات ہے اور موت
انسان کی اسکے متعلق ہے اور وہ رگ بدن کا جزو اور اوسکے جان کے قریب
ہے لیکن خدا تعالے قریب تر ہے اوس سے اگر حقیقت کی آنکھہ سے دیکھو
تو وجود اوسکا مندرج وجود مطلق ہے اگر ایسا ہوتا تو معدوم محض اور لاشے
محض ہوجاتا اور حق تعالے رگ جان سے بھی اپنی زیادتی قرب کی تقریر کر
پھر اپنی تفسیر مین لکہا ہے کہ قولہ تعالے الا انہ بکل شی محیط لا یخرج عن احاطتہ
شی والا لم یوجد اذ حقیقتہ کل شی عین علمہ تعالے و وجودہ بہ وعلمہ
عین ذاتہ وذاتہ عین وجودہ فلا یخرج شی عن احاطتہ الخ یعنے جان تو کہ
اللہ تعالے ہر ایک چیز پر محیط ہے اور کوئی چیز اوسکے احاطہ سے خارج نہین ہے

کیونکہ حقیقت ہر ایک چیز کی عین اوسکا علم ہے اور وجود ان چیزون کا خدائے
تعالے سے ہے اور علم خدائے تعالے کا اوسکی ذات کا عین ہے اور
ذات اوسکی عین اوسکا وجود ہے پس خارج نہین ہوتی کوئی چیز اوسکے
احاطہ سے الخ اسمین سر قربت و احاطت ذاتی کے طرف ایک دقیق اشارہ
ہے جسپر مطلع ہونیکے بعد جملہ اسرار حکمت قربت و احاطت بھی منکشف ہوجاتی
ہین لیکن توفیق خدا کے ہاتھ ہے

(۱۴) اور پھر کہا ہے امام شعرانی نے قواعد کشفیہ مین اوس چیز کو کہ جواب
دیا ہین نے اوسکا یعنے وہ توہم کرتا ہے اسباب کا کہ حق سبحانہ تعالے کے
لئے اینیت (مکانیت) ہے جو لائق ہو اوسکو اور (اینیت) کو اخذ کیا اللہ
تعالے کے قول سے جو وھو معکم اینما کنتم اور جواب اوسکا یہہ ہے کہ جمع ہوے
ہین محقق اسباب پر کہ اللہ تعالے قدیم ہے اور عالم حادث ہے جیساکہ نہین
سمجھا جاتا واسطے اوس تعالے کے مکانیت قبل از خلق کے عالم کے پس
اسیطرح نہین ہے واسطے اوسکے مکانیت بعد پیدا کرنے اونکے لیکن قولہ
تعالے وھو معکم اینما کنتم کا پس یہہ اینیت راجع ہے واسطے خلق کے
اسواسطے کہ وہی مخاطب ہین لفظ این سے یعنے (مکان) جو لازم ہے
واسطے خلق کے نہ واسطے اوس تعالے کے پس وہ ساتھہ صاحب مکان کے
ہے بلا مکان کے بسبب ہونے مماثلت خلق کے ساتھہ کسی وجہہ کی اور کہا ہے
باب (۲۰۷) مین فتوحات کے محی الدین عربی نے کہ معلوم رہے تجھکو یہہ بات
کہ نہین ہے معیت حق تعالے کی ہمارے ساتھہ مکانی بیشک جو ذات کہ نہین ہے

مکانیت اوسکو نہین قبول کریگا مکان کو پس وہ مثل قول اونکے ہے المکان لایقبل المکان یعنے مکان نہین قبول کرتا ہے مکان کو اور جب نہین ہے مکان واسطے اوس شخص کے جسکو مکان ہے تو پس کسطرح ہوگا مکان اوسکو جسکو مکان ہی نہین انتہی۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے سب مکانون اور مکان والون کے ساتھہ ہے مگر مکانون کے اندر اور مکان والون مین نہین ہے ولنعم ماقیل کہ حق تعالے باہمہ است نہ در ہمہ۔

(۱۵) اور شیخ عبدالحق دہلوی اخبار الاخیار مین مکتوب شیخ حسین بن معز البلخی بھی نقل کرتے ہین کہ قولہ تعالے وھو معکم اینما کنتم۔ ظاہر معنی چنین است کہ خداتعالے باشما است ہر جا کہ باشید و بودن چیزے باچیزے معیت خوانند و این بودن یا مجاز است یا حقیقت علماے ظاہر را مذہب این است کہ این بودن بمجاز است نہ بحقیقت و گویند خداوند باہمہ ذوات عالم است نہ بذات بلکہ بعلم بر ہمہ ذوات قادر است و مذہب عامۂ متکلمین ہمچنین است اما صوفیان بمعنی علماے ظاہر قناعت نکنند حقیقت چیزے را طلب کنند و مذہب ایشان این است کہ معیت حق باجمیع ذوات حقیقت است اے او بذات باجمیع اشیا است حقیقتا لامجازا لیکن معیت او نہ چون معیت جسم است باجسم کہ او جسم نیست و نہ چون معیت جواہرات باجسام است کہ او جوہر نیست و نہ چون معیت عرض است با جواہر و اجسام کہ او عرض نیست پس معیتیکہ معلوم و مفہوم متکلمان است ہمین سہ معیت است لیکن صوفیان آنرا معیت رابع گویند جز این معیت کہ مفہوم متکلمان است گویند مثال روح باجسد مثال بودن حق تعالے باکل کائنات است زیرا کہ نہ درون

قالب است نه بیرون قالب نه متصل نه منفصل بلکه روح از عالم دیگر است و قالب از
عالم دیگر و روح از لوازم اجسام از دخول و خروج و اتصال و انفصال و جز آن هیچ نسبت
ندارد و با این همه ذره ذره قالب نیست که روح بحقیقت بذات او نیست معیت حق سبحانہ
تعالے با ذرات عالم همین مثال است من عرف نفسه فقد عرف ربه
اشاره برین سر است سوال اینجا وارد می کنند بر ایشان که از اینجا لازم می آید که حق
سبحانہ تعالے بذات خود در همه مواضع قذر باشد و این ممتنع و منکر است جواب میگویند
که باتفاق جمله اهل اسلام است که انواع نجاست و قاذورات را حق سبحانہ تعالے می آفریند
و نگاه می دارد که بے حفظ او بقا محال است او را اندرین هیچ عیبے و نقصانے لازم
نمی آید ازین معیت نیز هیچ عیبے لازم نمی آید با آنکه معلوم است فعل بے فاعل و صفت
بے موصوف هرگز نبود و دیگر میگویند روح متصرف است در همه اجزائے قالب
موجود است با همه ذرہا‌ے قالب و زندگی همه بدوست و با این همه از چیزہاے که
در باطن قالب است از خون و جز آن هیچ خللے و نقصانے در طهارت و پاکی روح
نه - متکلم معیت ذات واحد حقیقی با همه ذرات نامتناهی فهم نتوانست کرد بے تقدیر
تجزے و تقسیم و حلول و امکنه لاجرم تاویل کردانیتی - یعنی قوله تعالے وهو معکم
اینما کنتم - ظاہر معنی اسکی یہہ ہے کہ خدائے تعالے تمہارے ساتھ ہے
جس جگہ تم ہون - ایک چیز کا دوسرے چیز کے ساتھ ہونیکو معیت کہتے ہین
اور یہہ ساتھ ہونا مجازی ہے یا حقیقی یعنی ذاتی اور علماء ظاہر کا یہہ مذہب ہے
کہ یہہ ہونا یعنی معیت اللہ تعالے کی مجازی ہے حقیقی نہین ہے اور کہتے ہین کہ
حق تعالے تمام ذرات عالم کے ساتھ ہے مگر ذات سے نہین بلکہ علم سے اور

ذرات پر قادر ہے اور عام متکلمون کا یہی مذہب ہے لیکن صوفیان اس معنی پر
علماے ظاہر کے قناعت نکر کے معنی حقیقی کے طالب ہین اور انکا یہہ مذہب ہے
کہ معیت حق سبحانہ تعالے کی حقیقی یعنے وہ ذات سے تمام چیزون کے ساتھ ہے
حقیقتاً نہ مجازاً لیکن اوسکی یہہ معیت ایک جسم کا دوسرے جسم کے ساتھ ہونیکے
مانند نہین ہے کیونکہ وہ جسم نہین ہے اور نہ اوسکی معیت مثل جواہرات کی
معیت کے ہے جو اجسام کے ساتھ ہو کیونکہ وہ جوہر نہین ہے اور نہ یہ معیت
ایسی ہے جیسے کہ عرض کی معیت جوہر کے ساتھ ہے کیونکہ وہ عرض نہین ہے
پس جو معیت کہ متکلمون کو معلوم ہے اور وہ سمجھے ہوے ہین یہی تین قسم کی معیت
ہے لیکن صوفیان چوتھی قسم کی ایسی معیت کہتے ہین جو ان تینون قسم معیت کے سواے
ہے جسکو متکلمون نے سمجھا ہے اور کہتے ہین جیسے کہ روح کی معیت جسم کے
ساتھ ہے حق سبحانہ تعالے بھی تمام عالم کے ساتھ ہے کیونکہ روح نہ بدن کے
اندر ہے اور نہ بدن کے باہر اور نہ بدن سے لگا ہوا ہے اور نہ جدا و علیحدہ ہے
بلکہ روح دوسرے عالم سے ہے اور قالب کا دوسرا عالم ہے لہذا روح دخول
وخروج اور اتصال و انفصال وغیرہ لوازم جسمی سے کچھ نسبت نہین رکھتا باوجود اسکے
کوئی ذرہ قالب کے ذرون سے ایسا نہین ہے جو روح اوسکے ساتھ بالذات نہو
اور حق سبحانہ تعالے کی معیت بھی تمام ذرات عالم کے ساتھ اسی طرح کی ہے
من عرف نفسہ فقد عرف ربہ یعنے جسنے اپنے نفس کو جانا اوسنے اپنے
رب کو پہچانا اسی سر کے طرف اشارہ ہے یہان یہہ سوال ان پر وارد ہوتا ہے
کہ اس صورت مین لازم آتا ہے کہ حق سبحانہ تعالے اپنی ذات سے تمام ناپاک جگہون مین

بھی ہوا اور یہہ ناجایز اور بُری بات ہے اسکا جواب وہ یہہ دیتے ہین کہ جملہ اہل اسلام
کا اسپر اتفاق ہے کہ اقسام کی نجاستون اور جملہ بُری چیزون کو اللہ تعالے نے
پیدا کیا ہے اور نگاہ رکھتا ہے کیونکہ بغیر اوسکی حفاظت کے کسی چیز کا باقی رہنا محال ہے
اور اس سے کوئی عیب و نقصان لازم نہین آتا ہے تو اس معیت سے بھی کچھ
عیب لازم نہین آتا اسواسطے کہ معلوم ہے کہ فعل بغیر فاعل کے اور صفت بغیر
موصوف کے نہین ہوتا اور پھر کہتے ہین کہ روح اپنے تمام اجزاے قالب مین
تصرف کرتی ہے اور تمام اجزاے بدن مین موجود ہے اور اوسی سے تمام بدن
کی زندگی ہے باوصف اسکے اون تمام چیزون سے جو بدن کے اندر ہین خون
وغیرہ سے کسیطرح کا نقصان اور خلل روح کی طہارت و پاکی مین نہین آتا چونکہ
متکلم اوس واحد حقیقی کی ذاتی معیت کو جو تمام ذرات نامتناہی کے ساتھہ ہے بغیر
اندازہ تجزی و تقسیم اور حلول امکنہ کے سمجھہ نہ سکا لہذا تاویل کرنا پڑا انتہی۔

(۱۶) اور کہا ہے مولانا روم رحمتہ اللہ علیہ نے مثنوی شریف مین۔ ؎

قرب بیچون است جانت را ئے تو   قرب حق را چون بدانی اے عمو
قرب نے پست و نہ بالا رفتن است   قرب حق از قید ہستی رستن است

یعنے جب تیری روح کا قرب بیچون ہے تو اے اندہے حق سبحانہ تعالے کے
قرب کو تو کیونکر جانیگا اس قرب مین نہ نیچے آترنا ہے اور نہ اوپر چڑہنا ہے
بلکہ اپنی قید ہستی کے چہوٹنے سے قرب حق کا حاصل ہوتا ہے اور پہر مولانا نے
یہہ فرمایا ہے کہ ؎ اتصالی بےتکیف بے قیاس ہست رب الناس را
با جان ناس ؁ یعنے قربت حق سبحانہ تعالے کی بلا کیف ہے جو قیاس مین نہین آتی

گویا یہہ مضمون آیہ کریمہ و نحن اقرب الیہ من حبل الورید کا ہے یعنے حق سبحانہ تعالے ہر رگ جان انسان سے قریب تر ہے پس اس قربت کے مبالغہ سے اتصال کا شبہہ ناشی ہوتا ہے لہذا مولانا روم نے اس قربت الہی سے اوس قیاسی قربت اتصالی کی نفی کی ہے جس مین تکیف وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہین ۔

(۱۷) اور حقایق سلیمی مین کہا ہے کہ ذات وے ازل است باتصال ہر متصلے و انفصال ہر منفصلے یعنے ذات اللہ تعالے کی ازلی ہے ساتھہ اتصال ہر متصل چیز کے اور ساتھہ انفصال ہر منفصل چیز کے یعنے ہر متصل اور منفصل چیزون کے ساتھہ اوسکی ازلی قربت بلا اتصال اور بغیر انفصال کے ہے ۔

(۱۸) اور کہا ہے مولانا جامی قدس سرہ السامی نے لوایح مین کہ حق سبحانہ تعالے ہمہ جا حاضر است و در ہمہ حال بظاہر و باطن ناظر یعنے اللہ تعالے ہر جگہہ حاضر ہے اور ظاہر و باطن کے تمامی حالات کا ناظر ہے ۔

(۱۹) قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے مالابد منہ مین کہا ہے کہ او تعالے محیط اشیاء است باحاطۂ ذاتی یعنے وہ تعالے محیط اشیا ہے احاطۂ ذاتی کے ساتھہ

(۲۰) عقاید حسینی مین مولانا محمد حسین نے کہا ہے کہ او تعالے زمانی نیست یعنی چنانکہ او تعالے مکانی نیست و نمی توان گفت کہ او در زمان است بلکہ او تعالے بازمان است چنانکہ بامکان و باہر شیے است انتہی یعنے وہ تعالے مکانی اور زمانی نہین ہے یعنے جیسا کہ وہ مکان والا نہین ہے ایسا ہی زمانی بھی نہین ہے بلکہ اللہ زمان کے ساتھہ ہے جسطرح وہ مکان اور ہر چیز کے ساتھہ

ہے انتہیٰ۔

(۲۱) وقال البیضاوی تجوز بقرب الذات لقرب العلم لانہ موجبۃ یعنے بیضاوی نے کہا ہے کہ مراد لینا قرب ذات سے قرب علم کا مجازاً اسواسطے ہے کہ وہ ذات موجب سبب ہے صفات کی فقط جس سے ثابت ہوا کہ قرب علمی کا مجازاً مراد لینا خلاف حقیقت ہنین ہے کیونکہ انفکاک علم کا ذات سے محال و باطل ہے

(۲۲) واخرج ابن المنذر عن جویبر قال سألت الضحاک عن قولہ تعالے و نحن اقرب الیہ من حبل الورید قال لیس شی اقرب الی ابن آدم من حبل الورید واللہ اقرب منہ یعنے اخراج کیا ابن منذر نے جویبر سے کہا سوال کیا مین نے ضحاک سے قولہ تعالے ونحن اقرب من حبل الورید سے کہا ضحاک نے نہین ہے کوئی شے انسان کے نزدیک تر رگ گردن سے اور اللہ تعالے زیادہ قریب ہے انسان کے رگ گردن سے فقط اس سے حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت بندون کے ساتھ حاصل ہوئی اور محض معیت علمی کی قید باطل ٹھہری۔

(۲۳) حدیث انکم لا تدعون اصم ولا غائبا انکم تدعونہ سمیعا قریبا وھو معکم کے لفظ قریبا کی معنی مین کہا ہے ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری مین ولیس المراد قرب المسافۃ لانہ منزہ عن الحلول یعنے نہین ہے مراد قرب مسافت سے کیونکہ وہ پاک ہے حلول سے۔

(۲۴) وقال البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات نقلا عن الحلیمی معناہ لا مسافۃ بین العبد وبینہ یعنے بیہقی نے کتاب اسماء وصفات مین حلیمی سے نقل کر کے کہا ہے کہ قرب کی معنی مین نہین ہے مسافت درمیان بندہ اور درمیان خدا

کے پس اس صورت میں ذات خدا کی نسبت بفوقیت اتصالی یا انفصالی کا ثبوت یا ذات خدا کی قربت میں فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کرنا باطل ٹھرا۔

(۲۵) وفی قوله تعالے ان الله علے کل شئ شهید قال البیهقی نقلا عن الحلیمی فی معنی الشهید انه المطلع علی ما لا یعلم المخلوقون الا بالشهود وهو الحضور ومعنی ذلک انه وان کان یوصف بالحضور الذی هو المجاورة والمقارنة فی المکان انتهی یعنے کہا بیہقی نے حلیمی سے نقل کرکے الشہید کی معنی مین وہ جانتا ہے جو نہین جانتے اوسکی مخلوقات اور وہ جانتا ہے بالشہود حال یہہ ہے کہ وہ حاضر ہے اور معنی اوسکی یہہ ہے اگرچہ نہین بیان کیا جاتا سا تہہ ایسے حضوری کے جو وہ حضوری مکانی جو مجاورہ اور مقارنتہ کے معنی مین ہو۔

(۲۶) قال امام طحاوی وهو جل وعلا مستغن عن العرش وما دونه محیط بکل شئ وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة به خلقه الخ۔

یعنے حق جل و علے مستغنی ہے عرش سے اور ماسوا اوسکے سے اور احاطہ کئے ہوے ہے ہر شئے کو اور اوسکے فوق اوسکے کو اور تحقیق عاجز ہین احاطہ کرنے سے اوسکے خلق اوسکی انتہی یہان امام طحاوی نے تمام اشیاء اور اوسکے فوق یعنے عرش وغیرہ کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے کی احاطت ذاتی کو ثابت کیا ہے کیونکہ یہان علم کی قید کا کوئی ذکر نہین کیا بلکہ مطلق احاطت حق کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے عموم احاطت ذاتی پر فوق و تحت عرش کے بلا تفاوت۔

(۲۷) چنانچہ ثعلبی نے اپنی تفسیر مین کہا ہے کہ وهو العلی الرفیع فوق کل خلقه لا بالمسافة والمکان والجهة یعنے وہ بلند مرتبہ والا ہے تمام خلق پر اپنے

اوراس رفعت اور فوقیت ذاتی مین اوسکے جہت و مسافت مکانی نہین ہے
(۲۸) چنانچہ قرطبی سنے اللہ تعالے کی رویت مین کہا ہے کہ اس رویت مین
جہت مکانی نہوگی کیونکہ خدا اور بندہ کے درمیان مسافت نہین ہے یہہ اصل
کلام سابق گذر چکا۔
(۲۹) اور اسیطرح کہا ہے ابن فورک نے کہ اللہ تعالے کی صفت فوقیت مین
مسافت مکانی محال ہے۔
(۳۰) اور کہا ہے ملا علی قاری نے کہ وہ ہر شے پر فوق ہے مگر نہین زیادہ
کرتی یہہ فوقیت دوری کو فقط پس جبکہ اوسکی ذاتی رفعت اور فوقیت ذاتی ہر شے
سے ثابت ہونے کے ساتھہ ہی اس فوقیت ذاتی سے قید جہت و مسافت مکانی کی
نفی کرنا ہی مستلزم ثبوت قربت و احاطت ذاتی ہے۔
(۳۱) قال امام الرازی فی تفسیرہ وھو معکم اینما کنتم المسئلۃ الاولی العلم
انہ قد ثبت ان کل ما عدا الواجب الحق فھو ممکن وکل ممکن فوجودہ من الواجب
فاذن وصول الماھیۃ الممکنۃ الی وجودھا بواسطۃ افادۃ الواجب الحق ذلک
الوجود لتلک الماھیۃ فالحق سبحانہ ھو المتوسط بین کل ماھیۃ وبین وجودھا
فھو الی کل ماھیۃ اقرب من وجود تلک الماھیۃ ومن ھذا السر قال
المحققون ما رایت شیأ الا ورایت اللہ قبلہ وقال المتوسطون ما رایت شیأ
الا ورایت اللہ معہ وقال الظاھریون ما رایت شیأ الا و رایت اللہ بعدہ
واعلم ان ھذہ الدقایق التی ظھرناہ فی ھذہ المواضع لھا درجتان احدھما
ان یصل الانسان الیھا بمقتضی الفکرۃ والرویۃ والتامل والتدبر والحملۃ

الثانية ان تتفق لنفس الانسان قوة ذوقية وحالة وجدانية لا يمكن التعبير عنها
وتكون نسبة الادراك مع الذوق الى الادراك لا مع الذوق كنسبة من يأكل
السكر الى من يصف حلاوته بلسانه المسئلة الثاني - قال المتكلمون هذه
المعية اما بالعلم واما بالحفظ والحراسة وعلى التقديرين فقد انعقد الاجماع
على انه سبحانه ليس معناه بالمكان والجهة والحيز انتهى - یعنے کہا امام رازی
نے اپنے تفسیر مین وھو معکم اینما کنتم **مسئلہ اول** یہہ ثابت ہوچکا ہے
کہ جو شے واجب حق کے سوا ہے وہ ممکن ہے اور وجود ہر ممکن کا واجب الوجود
سے ہے پس اسوقت ماہیت ممکنہ کا وصول اپنے وجود کے طرف بواسطہ افادہ
واجب الوجود کے ہے واسطے وجود اس ماہیت کے پس حق سبحانہ تعالے ہی
متوسط ہے درمیان ماہیت اور درمیان وجود ماہیت کے پس واجب الوجود
ہر ماہیت سے نزدیک تر ہے وجود سے اوس ماہیت کے اور یہی سر ہے جو محققوں
نے کہا ہے کہ نہین نظر آتی مجھی کوئی چیز مگر دیکھتا ہون مین اللہ کو پہلے اوس
چیز کے اور کہا بیچ کے لوگون نے کہ نہین نظر آتی مجھکو کوئی شے مگر دیکھتا ہون مین
اللہ کو اوسکے ساتھہ اور کہا ظاہر والون نے نہین دیکھتا مین کسی چیز کو مگر دیکھتا
ہون اللہ کو بعد اوس چیز کے یعنے ان دقایق کو معلوم کر جو اس مقام مین ظاہر
کرتے ہین جسکے دو درجہ ہین درجہ اول وہ ہے کہ انسان کی رسائی اوس
درجہ پر اوسکی فکر وروئیت وتامل وتدبیر کے موافق ہوتی ہے - دوسرا درجہ
قوت ذوقیہ وحالت وجدانیہ کا ہے یہہ ایسا حال ہے جو نفس انسان کے
ساتھہ باہم ہوجاتا ہے جسکا اظہار ممکن نہین ہذا لیکہ وہ ہے جس نے اوسکو پایا فقط

مجرد ذائقہ سے یہ نسبت حاصل نہین ہوتی بلکہ اوسکو پانے سے ہوتی ہے جسطرح کہ شکر کا
ذائقہ جس نے کہایا اوسکی زبان موصوف بحلاوت ہوتی ہے یہ ایک ایسی حلاوت ہے
جسکا اظہار نہین ہوسکتا ۔ **مسئلہ ثانی** کہا ہے متکلمون نے اس معیت کو بالعلم یا
بالحفظ یا بالحراست کہا ہے ان دونون باتون پر منعقد ہوا ہے اجماع اوپر اس بات کے
کہ حق سبحانہ تعالے نہین ہے ہمارے ساتھہ (خواہ وہ بالذات ہو خواہ بالعلم) ساتھ
مکان وجہت وحیز کے الخ امام رازی کے اس قول سے کئی امور ثابت ہوئے اول
حق سبحانہ تعالے کی قربت ذاتی ہر شے کے ساتھہ ہے کیونکہ انہون نے وھو معکم
اینما کنتم مین سر عموم معیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ فالحق سبحانہ ھو المتوسط
بین کل ماھیة وبین وجودھا فھو الی کل ماھیة اقرب من وجود تلک الماھیة
جس سے صراحتًا وجود حق کی اقربیت ممکن کے ساتھہ ثابت ہوتی ہے اور اقربیت وجود
واجب کی عین اقربیت ذات واجب ہے جسطرح صفی الدین الحنفی البخاری نے کہا ہے
کہ اجمع اھل القبلة ان اثبات الذات للباری سبحانہ انما ھو اثبات الوجود یعنی
باریتعالے کے لئے ذات ثابت کرنا وہ عین اثبات وجود ہے یعنے حق سبحانہ تعالے کے
نسبت ذات اور وجود کا مفہوم واحد ہے ثانیًا یہہ کہ اس عموم معیت ذاتی کا تحقق
محققین کا مذہب ہے ثالثًا معیت علمی کی تعبیر متکلمین کا مذہب ہے رابعًا یہہ کہ معیت ذاتی و معیت
علمی ان دونون باتون پر اجماع منعقد ہے اسبات پر کہ معیت ذاتی یا علمی مکانی و جہتی
نہین ہے وجبکہ یہ معیت بالجہتہ نہین ہے تو پھر ثبوت جہت فوقیت انفصالی کا
باطل ہے یہان کوئی یہ شبہ نکرے کہ امام رازی کی غرض تقدیرین سے ذاتی وعلمی نہین ہے
بلکہ علمًا اور حفظًا ہے تو ظاہر ہے کہ اس تقدیر مین خود اونکا پہلا کلام خلاف اجماع

ہوجاتا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ فہو الی کل ماھیۃ اقرب من وجودلک
الماھیۃ یعنی وہ نزدیک ہے ہر موجود کے وجود سے اوس موجود کے یہاں وجود
کی تعبیر ذات سے کی ہے نہ کہ علم سے کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت وجودی
سے قرب علمی مراد ہوتی تو ومارایت شیئا الا ورایت اللہ قبلہ کا قول محقق
نفرماتے کیونکہ ذات قابل رویت ہے نہ کہ علم اور نیز ومارایت شیئا الا ورایت اللہ
معہ اہل علم کا قول نفرماتے کیونکہ اہل ظاہر بقول مولوی صاحب کے تو اہل باطل
ہین جنکا قول یہہ ہے کہ ومارایت شیئا الا ورایت اللہ بعدہ غرض یہہ ہر سہ قسم
قربت ذاتی کے ہین جسپر ایک فریق کا اتفاق ہے اور دوسرا فریق متکلمین کا
ہے جو قربت علمی یا حفظی یا حراستی کا قایل ہے۔ الحاصل اس تمام اپنے بیان کو دو
مسئلون پر منقسم کیا مسئلہ اولی مین معیت ذاتی کو بیان کیا اور مسئلہ ثانی مین معیت
علمی کا ذکر فرماکر کہا ان دونون مسئلون پر اجماع منعقد ہوا ہے یعنی تقدیر اول
معیت ذاتی مذہب محققین ہے اور تقدیر ثانی معیت علمی مذہب متکلمین ہے
و بس۔

(۲۲۴) قال ابن جوزی فی تفسیرہ وروی ابوسلمۃ عن ابن عباس ثم دنا قال
ربہ فتدلی وھذا اختیار مقاتل قال دنی الربہ من محمد صلی اللہ علیہ والہ
وسلم لیلۃ اسری بہ فکان منہ قاب قوسین او ادنی وقد کشفت
ھذا الوجہ فی کتاب المغنی وبینت انہ لیس کما یخطر بالبال من قرب
الاجسام وقطع المسافۃ لان ذلک یختص بالاجسام واللہ منزہ عن ذلک
یعنی اور کہا ابن جوزی نے اپنی تفسیر مین اور روایت کیا ہے ابوسلمہ نے ابن

عباس سے ثم دنیٰ کی معنی مین کہا قریب ہوا اپنے رب کے زیادہ تر قرب سے اور اس
معنی کو اختیار کیا ہے مقاتل نے اور کہا نزدیک ہوا رب محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم
سے معراج کی رات مین اوس سے اشارہ ہے قاب قوسین او ادنیٰ مین اور
کہولکر بیان کر دیا ہے مین نے وجہ اسکی کتاب مغنی مین اور صاف طور پر بیان کیا
ہے مین نے۔ وہ قرب نہین ہے جیسا کہ خطرہ ہوتا ہے دل مین قربت اجسام
کی جو قطع مسافت سے ہوتا ہے کیونکہ یہہ قربت مخصوص ہے اجسام کے ساتہہ
اور اللہ تعالےٰ پاک ہے قربت اجسام سے انتہیٰ۔
(۳۴) وقال القسطلانی فی مواھب اللدنیہ وقرن سبحانہ وتعالی التسبیح
بھذا الاسراء لینفی عن قلب صاحب الوھم من یحکم علیہ خیالہ من اھل
التشبیہ والتجسیم ما یخیلہ فی حق الحق سبحانہ من الجھۃ والحد والمکان ولذا
قال لنریہ من ایاتنا یعنے ما رای فی تلک اللیلۃ من عجایب الایات کانہ
سبحانہ وتعالی یقول ما اسریت بہ الا للرویۃ الایات لا الیٰ فانی لا یحدنی
مکان ونسبۃ الامکنۃ الیٰ نسبۃ واحدۃ فکیف اسری بہ وانا عندہ و
انا معہ اینما کان انتھی۔ کہا قسطلانی نے مواہب لدنیہ مین اور نزدیک کیا سبحانہ
تعالےٰ نے اس سیر کے ساتہہ تسبیح کرنا کہ تا نفی ہو جاوے صاحب وہم
کے دل سے اور اوس سے جو حکم کرتا ہے اوسپر خیال اہل التشبیہ و تجسیم کا
وہ یہہ ہے کہ جو خیال کرتے ہین حق سبحانہ تعالےٰ کے حق مین
جہت اور حد اور مکان کا اور اسیواسطے فرمایا کہ لنریہ من ایاتنا یعنے جو کچہہ کہ دیکہا
اوس رات مین عجایب آیات کو گویا کہ سبحانہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ نہین سیر کرائی مجہکو

ہم نے اوس چیز کی مگر واسطے رویت آیات کے نہ واسطے رویت میری کے
اسواسطے کہ مین نہین محدود ہون مکان مین اور نسبت سب مکانونکی طرف
میرے ایک ہی نسبت ہے پس کسطرح سیر کرایا جاوے اوسکو حالانکہ مین نزدیک
اوسکے ہون اور مین ساتھہ اوسکے ہون جہان کہین ہوا انتہی - پس ان دونون
قول سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالے کی قربت ذاتی اپنے تمام مخلوق کے
ساتھہ بہ نسبت مساوی واقع ہے اور اس قربت ذاتی مین فصل و مسافت و
جہت مکانی نہین ہے بلکہ فصل و جہت و مسافت کا ثبوت اوس ذات مطلق
کے لئے عقیدہ مجسمہ و مشبہ کا ہے قالهم الله شیخ ابی محمد روزبہان نے تفسیر
عرایس البیان مین فکان قاب قوسین او ادنی کی تفسیر یون کی ہے کہ ظن
انه وصل اذلا فصل هناك ولا وصل ولا قرب ولا بعد فان ساحته
الکبریاء منزهة عن هذه العلل فبین له الحق ان بینه و بین الحق
قوسین قوس الازل وقوس الابد ومن یصل الی من بعد منه من الازل
الی الابد ای الحدث بعید من بقدر الازل والابد اذلا قدر فی الازل
والابد وکیف یصل الی من تنزیهه ابعد بالازل والابد من ذاته و
صفاته واذا کان کذالك استحال قرب الحدث من ذاته وصفاته من حیث
المسافة انتهی - یعنے گمان کیا گیا کہ وہ ملا ایسا ملنا کہ نہین ہے جدائی وہان اور
نہ وصل ہے اور نہ قرب اور نہ بعد ہے اوس مین کیونکہ میدان بزرگی کا
پاک ہے ان علتون سے پس ظاہر ہوی واسطے اوسکے یہہ بات کہ درمیان
اوسکے اور درمیان حق کے دو قوس ہین ایک قوس ازل اور دوسرا قوس ابد

اور جس نے ملا مجھہ سے دور ہوا اوس سے ازل سے ابد تک کونسا مخلوق دور ہے مجھہ سے موافق ازل و ابد کے جب اندازہ ہنین ہے ازل و ابد مین اور کیونکر پہونچیگا مجھہ تک باوجود اپنے تنزیہ کے جو دور کیا اوسکو ازل و ابد سے ذات و صفات سے اوسکے پس جب کے ایسا تو محال ہے قرب مخلوق کا ذات وصفات سے اوسکے از روئے مسافت کے۔

(۳۶) وقال الواسطی من توھم انه بنفسه دنی جعل ثم مسافة انما الذنی انه کلما قربه من نفسه بعدا من المعرفة اذلا دنو للحق ولا بعد فکلما دنا بنفسه من الحق تدلی بعدا فانقلب فی الحقیقة خاسئا وھو حسیر اذ لا سبیل الی مطالعة الحقیقة واما الاخبار عن الفضل انه اخذاه من ایاه واشھدا ایاه ھذکان فی الحقیقة ذا نفسه مشاهدا ذاته انتہی یعنے واسطی نے کہا کہ جس نے گمان کیا کہ بالضرور وہ اپنی ذات سے نزدیک ہوا تو ثابت کیا اوس نے مسافت کو کیونکہ نزدیکی اوسکی بُعد ہے اوسکو اوسکی معرفت سے نہ نزدیکی ہے حق سے اور نہ دوری ہے جب نزدیک ہوا اپنی ذات سے طرف حق کے دور ہوی بُعد پس وہ لوٹ گئی حقیقت خاسر ہوکر کیونکہ راستہ نہ تھا مشاہدہ حق کو۔ اخبار رکھی ہی بات پر فضیلت وگواہی دی ہے حالانکہ وہ اپنی ذات کا آپ ہی شاہد ہے۔

(۳۷) اور شیخ علامہ علی المہایمی نے اپنی تفسیر تبصیر الرحمان مین نحن اقرب الیه منکم کی تفسیر مین کہا ہے کہ لا بالمکان ولا بالزمان وبالرتبة بل بالذات من غیر اختلاط ولا حلول ولا اتحاد یعنے ہنین ہے قرب اللہ تعالے کی بلحاظ مکان اور زمان ورتبہ کے بلکہ بالذات ہے بغیر خلط وحلول واتحاد کے۔

(۳۸) کہا شیخ الاسلام ابن اللبان نے فی قولہ تعالے ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون کی تفسیر مین ان فی ھذہ الآیۃ دلیل علی اقربیتہ تعالے من عبدہ قربا حقیقیا کما یلیق بذاتہ لتعالیہ عن المکان الخ یعنے یہہ آیت دلیل ہے زیادہ قربت ہونے پر اللہ تعالے کے اپنے بندہ سے بقرب حقیقی یعنے ذاتی جیسکہ لایق ہے اوسکی ذات کو بسبب عالی ہونے اوسکے مکان سے فقط یہان آیہ کریمہ نحن اقرب الیہ کی تفسیر قربت ذاتی کے ساتھہ نہایت صراحت کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۳۹) اور رسالۂ نور وحدت مین خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ جو مرشد ہین حضرت مجدد الف ثانی کے فرماتے ہین کہ چون حقیقت این چنین است دانستی معلوم تو شد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است کے دوری بود تا نزدیکی حاصل شود کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند فقط یعنے جب حقیقت حال اسطرح تونے جان لیا تو تجھکو معلوم ہوا کہ قرب و بعد و مسافت کا تیری ہی وہم سے ہے دوری کب تھی جو نزدیکی حاصل ہوگی اور کب جدائی تھی جو ملاپ پیدا کریگی فقط پس اس ارشاد سے ایسی دوامی قربت حقیقی ثابت ہوتی ہے جو بمقابلہ بعد و مسافت کے نہین ہے اور پہر فرماتے ہین کہ ہرگاہ حقیقت معاملہ چنین باشد اول ترا مراقبہ مطلق ضروری است تا مسافت نماند فقط یعنے جبکہ حقیقت معاملہ کی یہہ ہے اول تجکو مراقبہ مطلق کا ضروری ہے تا مسافت نرہے فقط یہان نفی مسافت ذاتی ہی وجہ ثبوت قربت ذاتی کا ہے اور پہر فرماتے ہین کہ وہم کلمۂ مع چہ معیت ذاتی و صفاتی و فعلی متحقق است بے شبہہ یعنے اور بھی کلمہ

مع کا ہے کیونکہ معیت ذاتی اور صفاتی اور فعلی متحقق ہے بے شبہ فقط اس قول
سے تو بغیر از کسی شک و شبہ کے معیت ذاتی متحقق ہوئی۔

(۴۰) اور مجدد الف ثانی جلد سیوم کے مکتوب ونہم مین آیہ کریمہ واذا سئلک
عبادی عنی فانی قریب کی تفسیر اسطرح فرماتے ہین کہ قرب حضرت حق سبحانہ تعالے
ہر چند بیچون و بیچگونہ است اما وہم را انجا گنجایش جولانگاہ است اقربیت او تعالے
کہ از حیطہ وہم خارج و از دایرہ خیال بیرون لہذا اقرب دان بسیار
واقربیت دان اقل قلیل نہایت قرب تا حصول اتحاد است
ہر چند اتحاد ہم مجرد توہم است و اقربیت از گذشت اتحاد است در جانب
قرب اگرچہ عقل از خود نزدیکترے را غیر از بعید تصور نکند این از کوتہ نظری عقل
است کہ بدور بینی عادۃ کردہ است و از خود نزدیک تری را در نیافتہ اور جلد اول کے
مکتوب ۲۵۸ مین فرماتے ہین کہ ہر چند اقربیت او تعالے بما از ما بنص قطعی ثابت
شدہ است اما چہ توان کرد کہ او تعالے از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات
ما وراء الورا است باآنکہ دانیم کہ این درائیت در جانب قریب است نہ در جانب
بعید کہ او سبحانہ از ہر نزدیکی نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت او را سبحانہ
نزدیک تر می یابیم از صفاتیکہ ما افعال و آثار آن صفاتیم این معرفت ورائے
طور نظر عقل است زیرا کہ عقل از خود نزدیک تری را نتواند تصور نمود تا الیکہ توضیح
این مبحث نماید ہر چند تتبع نمودہ آمد پیدا نشد مستند این معرفت نص قطعی است
و کشف صحیح مشایخ طریقت از توحید و اتحاد سخن گفتہ اند و از قرب و معیت بیان
فرمودہ اند اما از اقربیت او تعالے سکوت ورزیدہ اند و بیان شافی درین باب

نفرمودہ عجایب کاروبار است اقربیت او سبحانہ سبب البعدیت ما گشتہ است ھذا الی ان یبلغ الکتاب اجلہ فافہم فان کلامنا اشارات وبشارات الخ یعنے ہر چند کہ اللہ تعالے کلام سے زیادہ قریب تر ہمارے سے ہونا نص قطعی سے ثابت ہے لیکن کیا کرین کہ وہ تعالے ہمارے عقلون اور ہمارے فہمون اور ہمارے علمون اور ادراکون سے باہر ہے باوجود اسکے جانتے ہین ہم کہ یہ ذاتیت قرب کے طرف ہے بعید کے جانب نہین کیونکہ وہ سبحانہ ہر ایک نزدیکی سے نزدیک تر ہے یہانتک کہ ذات احدیت کو اوس سبحانہ کی زیادہ نزدیک پاتے ہین اون صفات سے جنکے ہم افعال اور آثار ہین (یعنے ہماری ذات سبکی اوسکی ذات ہم سے زیادہ قریب ہے) یہہ معرفت ورائے طور عقل ہے کیونکہ عقل اوس چیز کو جو اپنے سے نزدیک تر ہے اوسکو نہین سمجھ سکتی اور ایسی مثال جو اس بحث کی توضیح کرے ہر چند تلاش کی گئی نہین ملی سنداس معرفت کی اقربیت حق سبحانہ کی نص قطعی و نحن اقرب الیہ من حبل الورید یا اور کشف صحیح ہے (کیونکہ یہ معرفت ورائے طور عقل ہے) مشایخ طریقت توحید و اتحاد مین گفتگو کئے ہین اور قرب و معیت کو بیان کئے ہین لیکن اقربیت سے اوس تعالے کے سکوت کئے ہین اور بیان ثانی اس باب مین نہین کئے ہین عجیب کاروبار ہے کہ اقربیت اوس سبحانہ کی ہماری البعدیت یعنے دوری کا سبب ہوئی ہے (جسکی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ جو چیز اپنے سے بھی زیادہ قریب ہوتی ہے عقل اوسکو پا نہین سکتی لہذا اس نسبت اقربیت کا جہل ہی سبب بعدیت ہے اور یہانتک پہونچ جاوے کتاب اپنی مدت کو پس سمجھ کہ ہمارے اس کلام مین اشارتین اور بشارتین ہین - جلد سیوم کے مکتوب (۹۵) مین فرماتے ہین کہ مختار این حقیر است

درین مسئلہ مناسب شان تقدیس و تنزیہ است عبارت ہمہ از وست نہ بآن معنی کہ علماء ظاہر بران اقتصار نمایند و گویند ہمہ در خلق ہمہ از واست این خود صادق است مع ذالک اینجا علاقہ دیگر ہم است کہ علما بران مہتدی نگشتہ اند و صوفیہ بدریافت آن ممتاز گشتہ و آن ارتباط اصالت و ظلیت است اگر چہ وجود ممکن است ناشی از وجود واجب است تعالے و پرتو از وجود اوست سبحانہ الخ یعنے اس حقیر کا اختیار کیا ہوا امر اس مسئلہ مین موافق شان تقدیس و تنزیہ الہی کے عبارت ہمہ از وست کی ہے یعنے سب اوہی سے ہے اسکی یہ معنی نہین جسکا قصد علماء ظاہر نے کیا ہے اور وہ یہ کہتے ہین کہ پیدا ایش تمام کی اوسی سے صادر ہوی ہے یہ صحیح ہے مگر سوا اسکے یہان ایک دوسرا تعلق بھی ہے جسپر علماء نے راہ نپائی اور صوفیہ نے اوسکو پالیا ہے اور وہ اصالت کا ارتباط ظلیت کے ساتھ ہے یعنے وجود ممکن کا ظہور وجود واجب سے ہے اور پرتو ہے اوسی وجود سبحانہ کا الخ یہان حق و خلق کے فی مابین جس تعلق وارتباط کو امام ربانی نے ثابت کیا ہے وہی تعلق و ارتباط وجودی عبارت ہے نسبت معیت ذاتی سے۔

(۱۴) چنانچہ مولوی اسمعیل صاحب شہید جنکا طریقہ مجددیہ ہے اپنی کتاب صراط المستقیم کے فصل چارم مین حل اصطلاحات طریقہ مجددیہ کے نسبت فرماتے ہین کہ دایرہ سوم ولایت کبری است واین ولایت متضمن سہ دایرہ و یک قوس و دایرۂ اول مراقبہ معیت ذات پاک او سبحانہ کند و باین طور شروع نماید کہ ذات پاک او در لباوجوب بےچونی و بےچگونگی و تقدس از مکان و جہت نزدیک و ہمراہ خود

دانند و خود را از وے دور و غایب نپندارد الخ یعنی تیسرا دایرہ ولایت کبرے کا ہے اور یہہ ولایت متضمن ہے تین دایرون اور ایک قوس پر پہلے دایرہ مین مراقبہ حق سبحانہ تعالے کی ذاتی معیت کا کرے اور اس طور سے شروع کرے کہ ذات پاک اوسکی با وجود بے چونی اور بے جگونگی اور مکان و جہت سے منزہ رہنے کے اپنے نزدیک اور اپنے ساتھہ جانے اور اپنی ذات کو اوس ذات پاک سے دور و غایب نہ سمجھے الخ یہان شہید علیہ الرحمۃ نے نہ صرف معیت ذاتی حق سبحانہ تعالے کو بیان کیا بلکہ فاصلہ اور غیبت کی نفی کی ہے اور نیز اس سے یہ امر بھی ثابت ہوا کہ ولایت کبرے کا حصول بغیر از کشف سر معیت ذاتی کے محال ہے لہذا مراقبہ معیت ذاتی - ولایت کبرے کا پہلا زینہ ہے جسکے بغیر مقام ولایت تک رسائی ممکن نہین القصہ اس مراقبہ معیت و قربت ذاتی کے نسبت صراط مستقیم مین نہایت پاکیزہ طول تقریر کی ہے اور کئے نکات اسکے بیان کئے ہین جسکا جی چاہے وہان دیکھلے -

(۱۴۳) معمولات مظہریہ مین کیفیت مراقبہ کے نسبت امام ربانی کے فرزند محمد معصوم رح کا ایک مکتوب مرقوم ہے جس مین بعد بیان احوال لطائف کے یہہ تحریر فرماتے ہین کہ و در دایرۂ امکان جامعیت اوست جمیع صفات کمالات را و در ولایت صغرے معیت او باما کہ مستفاد است از آیت وھو معکم اینما کنتم و در ولایت کبرے تا آخر قوس آن لطیفہ مذکور لطیفہ نفس است کہ موضعش دماغ است و آن وجہ مذکور در دایرۂ اولی اقربیت اوست تعالے شانہ باما کہ مفہوم است از آیہ کریمہ و نحن اقرب الیہ من حبل الورید یعنے دایرۂ امکان

مین اوسکی جامعیت ہے تمامی صفات و کمالات کو اور ولایت صغریٰ مین اوسکی
جامعیت ہمارے ساتھہ ہے جو ثابت ہوتی ہے اس آیت سے کہ وہ تمہارے ساتھ
ہے جہان تم ہون اور ولایت کبریٰ مین آخر قوس تک وہ لطیفہ مذکور لطیفہ نفس
ہے جسکا مقام دماغ ہے اور وہ وجہ مذکور دایرۂ اول مین زیادہ قریب ہونا اوس
سبحانہ تعالیٰ کا ہے ہمارے ساتھہ جو سمجھی جاتی ہے اس آیہ کریمہ سے ہم بہت نزدیک
ہین اوس سے اوسکی رگ گردن سے الخ اور حاشیہ پہ دونون آیتون کا
ترجمہ و تفسیر اسطرح کی گئی ہے کہ وھو معکم اینما کنتم اے اللہ تعالےٰ باشما است
ہر جا کہ باشید یعنے اللہ تعالےٰ تمہارے ساتھہ ہے جس جگہ تم ہون اور ونحن
اقرب الیہ من حبل الورید اے ذات حق تعالےٰ قریب ترم بسوے او یعنے
عبد از رگ جہندہ کہ تعلق از قلب دارد یعنے مین دیعنے ذات حق تعالےٰ کی)
بہت نزدیک ہون اوس دیعنے بندہ) کی اچھلنے والی رگ سے جسکو دل سے تعلق
ہے انتہیٰ - یہان معیت و قربت کے دونون آیتون کی تفسیر ذات کے ساتھہ
نہایت صراحت کے ساتھہ کی گئی ہے -

(۲۴) اور فتح الرحمان مین مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے وھو معکم اینما
کنتم - کا یہہ ترجمہ کیا ہے او باشما است ہر جا کہ باشید یعنے وہ تمہارے ساتھہ
ہے جہان کہین کہ تم ہون اور وھو معکم اینما کانوا - کا ترجمہ اسطرح کیا ہے
کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشید یعنے خدا اونکے ساتھہ ہے جہان کہین
کہ وے ہون اور رسالہ شطحات مین انہون نے : اللہ نور السموات والارض
کی تفسیر یون کی ہے اگرچہ کجفہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحست در بیان طلسم

الٰہی یہان ذات مجردۂ مقدسہ نور السموات والارض است یعنے اگر تامل کرنیوالونکی
کج فہمی اس امر کی مانع نہو تو صریح ہے بیان مین طلسم الٰہی کے کہ وہی ذات مجردۂ
مقدس نور ہے آسمانون اور زمین کا اور قول جمیل کے بیان مراقبہ مین فرمایا ہے
کہ تخ تیصلو رحضورہ تعالےٰ ونظرہٖ ومعیتہ تصلو را جیدًا ترجمہ پہر تصور کرے
حضوری کا اللہ تعالےٰ کے اور نظر کا اوسکے اور معیت کا اوسکے تصور کرنا مضبوط
فقط یہان اولاً شاہ صاحب نے وھو معکم کی تفسیر مین ھو کا مرجع خدا کو لیا ہے
جو علم ذات ہے یہان معیت کی تفسیر علم کے ساتھ نہین کی ثانیًا اللہ نور السموات
کی تفسیر اللہ تعالےٰ کی ذاتی احاطت سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہہ احاطت ذاتی
نہایت صریح ہے بشرطیکہ اس بہد کے سمجھنے والے کج فہم نہون ثالثًا مراقبہ کی
تعلیم مین اوس ذات مطلق کی حضوری اور معیت کے تصور کی تاکید کی ہے نہ
تصور حضور و معیت علمی کی چنانچہ قول الجمیل کے فصل چہارم کا ترجمہ کرکے یہان
ہم بتلاتے ہین تاکہ اوس سے ثابت ہو کہ مولانائے ممدوح نے آیات قرب
و معیت کے حقیقی مفہوم پر جو وہ معیت ذاتی ہے تصور و مراقبہ کی حسن تعلیم فرمائی ہے
وھو ھذا اصل مراقبہ کی وہ حدیث ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے
کہ احسان یہہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا کہ تو اوسکو دیکہہ رہا ہے سو اگر تو
اوسکو نہ دیکہہ سکے تو جان لے کہ وہ تجکو دیکہتا ہے تو لے سالک اپنی زبان سے
کہہ کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجکو دیکہتا ہے اور اللہ میرے ساتہہ ہے
یا اوسکو دل مین خیال کرے بدون تلفظ کے پہر اللہ تعالےٰ کی حضور و نظر اور اوسکی
معیت یعنے ساتہہ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات

مقدس کے جہت و مکان سے یہان تک تصور جما وے کہ اوس مین ڈوب جاوے

یا اس آیت کا تصور کرے وھو معکم اینما کنتم یعنے اللہ تعالے تمہارے ساتھہ ہے

جہان کہین کہ تم ہوں اوسکے ساتھہ ہونیکو دہیان کرے کہڑے اور بیٹھے اور

لیٹے تنہائی اور لوگون کی ملاقات مین اور مشغولی و بیکاری مین یا یہہ آیت پڑہے

فاینما تولوا فثم وجہ اللہ یعنے جدہر تم متوجہ ہو وہین اللہ کی ذات ہے یا یہہ آیت پڑہے

الم یعلم بان اللہ یری یعنے انسان نہین جانتا کہ اوسکو اللہ دیکہتا ہے یا اس

آیتہ کا مراقبہ کرے ونحن اقرب الیہ من حبل الورید یعنے ہم قریب ترہین انسان

کی رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے واللہ بکل شی محیط یعنے اللہ

ہر چیز کو گہیرا ہوا ہے یا اس آیت کا دہیان کرے ان معی ربی سیہدین

یعنے اللہ میرا رب میرے ساتھہ ہے وہ رب مجھکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ

کرے ھو الاول والاخر والظاھر والباطن یعنے وہی اول ہے اور وہی آخر

ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے سو یہہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ

دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہین انتہے۔

(۳۴) مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے ایک سوال کے جواب مین فرمایا

ہے جو یہہ خط فتاوی عزیزی مین موجود ہے۔ آیات کلام اللہ و احادیث

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم معیت و قرب ذاتی صریحًا اثبات می کنند یعنی

آیات الٰہی اور احادیث نبوی قرب و معیت ذاتی کو صراحت کے ساتھہ ثابت

کرتے ہین اور پہر دوسرے مقام پر صدر الدین حیدر آبادی کے جواب مین لکھتے

ہین کہ حکمت الٰہی در ابتدا ارتشو و نما کمال امت محمدیہ علی صاحبہا الصلواۃ والسلام

والتحیۃ القاے علوم توحید فرمود تا مردم از معنی قرب ومعیت وحضور وہمراہی
جناب حضرت حق عز وعلا مستلذ شوند و در زہد ومجاہدہ غایب بازی ننمایند یعنی
حکمت الٰہی نے ابتداء کمال امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں علوم
توحید کو سکھلایا تا کہ لوگ معنی سے قرب ومعیت وحضور وہمراہی حق سبحانہ تعالیٰ
کے لذات اوٹھاویں اور نمایانہ زہد ومجاہدہ میں مشغول نہوں اور تفسیر فتح العزیز میں کہا ہے کہ السلوک الی اللہ عبارت
از طلب حضور اوست نزد خود الخ یعنی سلوک الی اللہ عبارت ہے طلب حضور
سے اوسکے اپنے نزدیک الخ اور نیز اپنی تفسیر میں آیہ کریمہ فاینما تولوا فثم وجہ اللہ
کی اسطرح تفسیر کی ہے کہ فاینما پس ہر جا ایستادہ تولوا روے خود را بسوے
او گردانید با او متوجہ شوید فثم وجہ اللہ پس در ہمہ مکان است حضور
خدا وقرب او زیرا کہ او تعالےٰ جسم وجسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از
بودن او در مکان دیگر مانع شود روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق وتنگی حوصلہ
او را توجہ از سمتے از توجہ بسمت دیگر مشغول کند ان اللہ واسع بتحقیق خداے
تعالےٰ فراخ حوصلہ است کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او ہیچ نسبت نیست زیرا کہ
جسمانیات وروحانیات فراخی حسی یا معنوی دارد لابد فراخی او مقید است
بنوعے از انواع تقید مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام در مخروط ظلی زمین
کار نمی کند وفراخی حوصلہ جبرئیل در کاریکہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود
وفراخی شیون او تعالےٰ محیط ہمہ فراخی ہاست و از قید وحملہ لا الی النہایۃ والا
این نوع فراخی او را کمی تواند فہمید پس انیقدر خود بالیقین می دانید کہ او تعالےٰ
علیم ودانا ے ہر نہان وآشکار است پس اگر در ہر جا حضور او تعالےٰ معقول نبا شد نمی شد

احاطہ علم او خود بہر چیز در ہر مکان معلوم شما است احاطہ علمی او تعالی نیز کفایت میکند
الخ یعنے جس جگہہ کہڑے ہو کر اپنے موہنہ کو اوسکے طرف پہیر دا ور اوسکے طرف
متوجہ ہو پس اوسی مکان مین خدا حاضر اور قریب ہے کیونکہ وہ تعالے نہ جسم
ہے اور نہ جز و جسم ہے کہ ہونا اوسکا ایک مکان سے دوسرے مکان مین اوسکے
ہونیکا مانع ہوا ور روحانی مقید ہی ہنین ہے جو تنگی حوصلہ کے سبب ایکطرف
سے دوسرے طرف توجہ نکر سکے بہ تحقیق خدائے تعالے بڑے حوصلہ والا ہے
اور کسی چیز کی وسعت اوسکے وسعت کے ساتہہ کوئی نسبت ہنین رکہتی۔ کیونکہ
روحانیات اور جسمانیات جو کچہہ وسعت حسی یا معنوی رکہتے ہین وہ ضرور اونکی
وسعت مقید ہے کسی ایک قسم کی تقید سے مثلاً آفتاب کے شعاعین باوجود وسعت
شام کے زمین کے نیچے کام ہنین کر سکتے اور حوصلہ جبرئیل کی وسعت ملک الموت
کا کام ہنین کر سکتی اور اللہ تعالے کی شان وسعت تمامی وسعتہائے ممکنات
لاانتہا پر محیط ہے اگر تم اس قسم کی وسعت کو اوسکے ہنین سمجہہ سکتے ہین تو اسقدر
بہ یقین جانتے ہو کہ وہ اللہ تعالے جاننے والا ہر پوشیدہ و ظاہر کا ہے اگر ہر
جگہہ مین اللہ تعالے کی حضوری تمہارے عقل مین ہنین آتی ہے تو اوسکے علم کا
احاطہ ہر ایک چیز پر ہر ایک جگہہ مین تم جانتے ہو اللہ تعالے کی احاطت علمی بہی
کفایت کرتی ہے۔ یہان اولاً شاہ عبد العزیز صاحب نے اللہ تعالی کی قربت
ذاتی کا ذکر فرمایا اور پہر یہہ کہا کہ اگر اوسکی یہہ عموم قربت و حضوری ذاتی تمہاسے
عقل مین ہنین آسکتی ہے تو اوسکی احاطت علمی ہی کا سمجہنا کافی ہے جس سے
ثابت ہوا کہ قرب و احاطت ذاتی کا ادراک بجز عارفان خواص کے عوام ہنین

کر سکتے اور عوام الناس کے لئے احاطت علمی کی عقیدت ہی کافی ہے۔

(۴۴) اور مولانا شاہ عبد القادر صاحب نے اپنی تفسیر موضح القرآن مین۔ وھو معکم اینما کنتم کا ترجمہ اسطرح کیا ہے کہ خدا تعالے تمہارے ساتھہ ہے جہان تم ہو اور آیہ کریمہ اذ تقول لصاحبہ لا تحزن ان اللہ معنا یعنے جسوقت کہتا تہا پیغمبر واسطے یار اپنے کے کہ ابو بکر تہا غمگین نہو تو تحقیق اللہ ساتہہ ہے ہمارے پس ان دونون آیتونکی تفسیر خدا اور اللہ کی معیت سے کی گئی جو علم ذات ہے بلکہ الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر عموم احاطت ذاتی کی ساتہہ اسطرح کی ہے کہ وہ خدا نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہا یعنے سب سے بلند ہے اوس کا مکان بسبب بزرگی کے نہ بسبب بننے کے جو وہ کسی مکان مین نہین اور کوئی مکان اوس سے خالی نہین انتہے۔

(۴۵) اور مولوی رفیع الدین صاحب نے بھی ترجمۃ القرآن مین ان اللہ معنا کی تعبیر معیت علمی سے نہین کی بلکہ یون کہا ہے کہ تحقیق اللہ ہمارے ساتہہ ہے۔

(۴۶) اور نور فان الحق مین ہے کہ خان عالم خان صاحب بہادر مرحوم نے سورہ بقرہ کی تفسیر عزیزیہ کو تمام کرنے کے لئے تحریر فرمایا ہے ہین سوا وسمین یون لکہا ہے کہ این قرب وجودی است وشہودی وعلمی وفعلی نہ زمانی ومکانی انتہی یہان قرب وجودی مترادف ہے قرب ذاتی کا کیونکہ وجود باری ہی عین ذات باری ہے جیسا کہ گذر چکا اور قرب شہودی وعلمی وفعلی ثمرات ہین قرب ذاتی کے اور نفی قرب مکانی کی عین نفی اتصال وانفصال ہے۔

(۴۷) اور نواب صدیق حسن صاحب مرحوم نقصار جیود الاحرار مین لکہا ہے کہ اصل کار حقیقت ہمین قدر است کہ ملاحظ معیت حق بجمیع اشیاء از دست ندہد ایکدم ازین خیال باز نماند الخ

اور ریاض المرتاض مین ہے کہ کل شئی ھالک الا وجہہ نگفت یھلک تا معلوم شود کہ وجود جملہ اشیاء در وجود خودش امروز ہالک است وحالت مشاہدہ این حال بفرد ادرحق محجوبان است والارباب بصایر واصحاب مشاہدات کہ از مضیق زمان ومکان خلاص یافتہ اند این وعدہ درحق ایشان عین نقد است انھم یرونہ بعیدا ونراہ قریبا الخ یعنے محجوبان دیکھتے ہین اوسکو بعید اور ہم ارباب البصیرت دیکھتے اوسکو (ھلکو) قریب الخ۔

ہمنے یہان سینتالیس اقوال مفسرین ومحدثین ومحققین ومتکلمین متقدمین ومتاخرین کے ایسے لائے ہین جنہون نے اللہ تعالے کی قربت ومعیت واحاطت کی تفسیر وتعبیر ذات سے کی ہے پس اس صورت مین مولوی صاحب کا یہ دعوے کہ سارے اہل سنت مفسرون کے قرب ومعیت کو خدا کے علم کہا ہے اور اسی بات پر تمام اہل سنت کا اجماع ہے کہانتک صحیح ہے خود جناب مولوی صاحب غور فرما سکتے ہین جبکہ ہمنے چالیس سے زاید اقوال سے علماے متاخرین ومتقدمین کے حق سبحانہ تعالی کی ذاتی قرب ومعیت کو ثابت کردیا ہے جنمین بعض تو وہی علماے نامدار ہین جنکے اقوال مولوی صاحب کے پاس بھی مستند ہین تو یقینا ان سب حضرات کو مولوی صاحب دایرہ سنت وجماعت سے تو خارج نفرمائینگے۔ پھر کون ہے کہ اون کے کفر پر جرءت کر سکے۔

ہمارے اس تمام تر تحریر کا ماحصل صرف استدعا ہے کہ جو شخص فہم سلیم کے ساتھ (جو یہ ایک نعمت خدا داد ہے) کلام الہی اور احادیث نبوی پر نظر غایر ڈالیگا تو اوسپر بالضرور عموم معیت واحاطت ذاتی کا سر بھی منکشف ہوجائیگا کیونکہ اللہ سبحانہ تعالے نے اپنی اس سریت معیت واحاطت کو کہین تو الرحمن علی العرش استوی سے تعبیر کیا ہے اور کہین اوس معیت علی العرش کو ھو اللہ فی السموات وفی الارض سے تعبیر فرمایا ہے اور کہین وھو معکم اینما کنتم کہا ہے اور کسی مقام پر واللہ بکل شئی محیط کا ارشاد ہوا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اللہ تعالے کی اس عموم احاطت کو ثم اللہ فوق ذالک کی

سا تھہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ کے ارشاد سے از عرش اعلی تا تحت الثری موکد فرمایا ہی باوجود اسقدر وضاحت کے جن لوگون نے اوس ذات مطلق کو فوق عرش ہی خواہ وہ بفوقیت اتصالی ہو یا انفصالی مقید کر دالا ہے اونکا یہ دعوے محض بے بنیاد ہے چنانچہ اس حدیث مرفوع سے اذکان احدکم یصلی فلا یبصق قبل وجھہ اذا صلی فان اللہ تبارک و تعالی قبل وجھہ اذا صلی یعنے جب تم مین کا کوئی نماز پڑھے نہ تھوکے اپنے روبرو نماز مین پس بہ تحقیق اللہ تعالے اوسکے روبرو ہے روایت کیا ہی اس حدیث کو مالک و بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہما سے۔ جس سے حافظ عسقلانی نے یہہ استدلال کیا ہے کہ فیہ الرد علی من زعم انہ علی العرش بذاتہ یعنے اس حدیث مین رد ہی اوس شخص کا جسنے زعم کیا ہے کہ اللہ تعالے اپنی ذات سے عرش پر ہے یعنے اگرچہ ثم اللہ فوق ذالک سے حق سبحانہ تعالے کا بذاتہ عرش پر ہونا ثابت ہوتا ہے مگر اوس ذات مطلق کا فوق عرش ہی مقید و حصر کر دالنا حدیث فان اللہ تعالی قبل وجھہ اذا صلی کا منافی ہے لہذا اہل حق نے بغیر ذات کے محض معیت علمی حق سبحانہ تعالے کا دعوے نہین کیا ہے جسکو ہمنے اوپر ثابت کر دیا ہے۔

اگرچہ اسمین کچھہ شک نہین ہی کہ اکثر اہل علم نے عموماً معیت علمی مراد لی ہی مگر وہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہین ہے اور نہ مخالف مفہوم دیگر آیات منصوصہ ہی کیونکہ انہون نے صفات مطلق کو محض غیر ذات یا زاید بر ذات حق نہین مانا ہی بلکہ باتفاق جملہ صفات حق کے قدیم و غیر مجہول ثابت ہو چکی ہین جنمین کسیطرح اعتبار حدوث و زوال کو دخل نہین لہذا کسی حال مین کوئی صفت ذات حق سے منفک و جدا نہین ہو سکتی کیونکہ مثلاً علم کا انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہی اور یہ باطل ہے اور یہ امر بھی بدیہی ہے کہ کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے متصور ہی نہین ہو سکتا یعنے یہ ممکن نہین کہ کسی صفت کا وجود بغیر ذات کے متصور ہو پس یہ صداقت اسقدر بداہت رکھتی ہی کہ جسکے ثبوت کے لئے اور کسی دلیل عقلی کی حاجت نہین نقلاً بھی یہ امر ثابت ہے کیونکہ حق

سبحانہ تعالے کا ارشاد ان اللہ علی کل شی محیط کا احاطت ذاتی پر دلالت کرتا ہے
اور قد احاط بکل شی علما سے احاطت علمی ثابت ہوتی ہے اور ان ہر دو ارشاد کی
توفیق و تطبیق سے احاطت ذاتی مع العلم متحقق ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض مقام
پر حق سبحانہ تعالے نے اپنی احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت علمی کا ذکر کیا ہے اور کہین اپنی
احاطت علمی کو معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے چنانچہ ھو الاول والاخر والظاھر
والباطن وھو بکل شی علیم یعنے وہی اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی
باطن ہے اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے پس یہ امر صاف ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالے کی یہہ
عموم احاطت ذاتی ہی مستوجب حصول علم تفصیلی ہے لہذا یہہ ارشاد کیا کہ یعلم ما یلج فی
الارض وما یخرج منھا وما ینزل من السماء وما یعرج فیھا وھو معکم اینما کنتم
یعنے اللہ تعالے جانتا ہے جو داخل ہوتا ہے زمین مین اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو
اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑہتا ہے اوس مین اور وہ اللہ تمہارے
ساتھہ ہے جہان کہین تم ہو پس حق سبحانہ تعالے نے یہان اول اپنے علم
جزیات عالم کا ذکر فرمایا اور ساتھہ ہی اس حصول علم جزیات عالم کا ذریعہ
اپنی عموم معیت ذاتی ٹھہرایا تاکہ اس اپنی عموم معیت کی صورت مین ذات و
صفات کے فی مابین انفکاک متصور نہو سکے اور اسیطرح قولہ تعالے۔
وھو اللہ فی السموات وفی الارض یعلم سرکم وجھرکم ویعلم ما
تکسبون یعنے وہ اللہ جو آسمانون مین ہے وہی اللہ زمین مین ہے جانتا
ہے تمہارے پوشیدہ و ظاہر بات کو اور جانتا ہے جو کچھہ کہ کرتے ہو تم پس
یہان ظاہر ہے کہ اپنے بندون کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو

(جو فی السموات وفی الارض گذرتے رہتے ہین) اپنا بالذات آسمانون اور
زمین مین ہونا بیان فرمایا کیونکہ اونکے احوال نفوس واقوال وافعال کا علم
متعلق بہ شہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات فی السموات
وفی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر حضور ذات واجب کے حصول اس علم
ذاتی کا محال ہے پس اس صورت مین اگر کوئی تاویل کرنے والا من آیت
مین اللہ سے الامر اولیگا تو بھی اوسکا مدلول ذات واجب ہی ٹھہریگی جو وہ
اللہ ہے غرض اس آیت سے حاصل استدلال یہہ ہے کہ بجاے اسکے کہ یون
کہا جاوے کہ اللہ بالذات عرش پر رہکر آسمانون اور زمین پر اپنے
بندون کا حال بالمشاہدہ جانتا ہے تو ہر کوئی بداہتاً یہی گمان کریگا کہ یہہ
علم شہودی رویت وغیرہ کے کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا
بخلاف اوسکے جو ذات کہ بالذات فی السموات وفی الارض موجود ہو
پھر اوسکا علی السموات والارض کے جملہ حالات وواقعات ظاہر وباطن کو
بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت اور مسلم امر ہے کہ جسکا یقین بلا
حجت کے کیا جا سکتا ہے مین خیال کرتا ہون کہ کسی ذی فہم کے فہم مین
حرف فی سے واسطے تعلق کے نسبت آسمانون اور زمین مین حلول کرنے
یا اون کے مظروف ہونیکا شبہ ناشی ہوسکیگا کیونکہ خود یہہ آیت اس
حلول جسمی ومکانی کی نفی کرتی ہے کیونکہ ایک جسم کا حلول دو مکانون مین
بوقت واحد ایک ہی کیفیت کے ساتھہ محال وباطل ہے بخلاف اوسکے
حق سبحانہ تعالے نے اس آیت مین ارض کو سماوات پر حرف فی کے ساتھہ

عطف فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ جس کیفیت تنزیہی کے ساتھ فی السموات ہے وہی اللہ اوسی کیفیت تنزیہی کے ساتھ فی الارض بھی ہے یعنے اوس ذات واحدہ کی یہہ معیت و قربت ارض وسماوات کے ساتھ ساوی ہے اور یہہ شان اطلاقیت قربت ذات حق کی مخالف صورت قربت اجسام وحلول مکان ہے کیونکہ اوس ذات پاک کی شان قربت واحاطت مین علی اور فی کا ایک ہی حکم ہے اس وجہ سے کہ فوق وتحت اوسکی عموم احاطت سے خارج نہین ہین لہذا علی وفی کی نسبت ذات مقیدہ اشیاء کے طرف راجع ہوتی ہے نکہ نو اطلاق کے طرف۔

اسیطرح قولہ تعالے ولا یستخفون من اللہ وھو معھم ع ۱۲ یعنے اللہ تعالے سے کوئی بات چھپا نہین سکتے کیونکہ وہ اللہ اونکے ساتھ ہے گویا اس آیت مین حق سبحانہ تعالے نے صاف یہہ ہدایت دی ہے کہ لوگوں کی چھپی باتون کے جاننے سے اللہ تعالے کی معیت ذاتی پر دلیل لو اور یہہ ایک مقام پر یہہ ارشاد ہوا کہ فلنقصن علیھم بعلم وما کنا غائبین ع یعنے پس البتہ ظاہر کرینگے ہم اون پر اپنے علم سے کیونکہ ہم اون سے غایب نہین یہان حق سبحانہ تعالے نے عالم دنیا کے علم جزیات کے حصول کی وجہ اپنی ذاتی حضوری بیان فرمائی کیونکہ جب وھو بکل شی شہید ہے بالضرور وھو بکل شئ علیم بھی ہوگا یعنے جبکہ وہ بالذات تمام عالم کو احاطہ کئے ہوی ہے تو پھر کوئی بات اوسکے علم شہودی سے خارج نہین رہ سکتی اسیطرح ایہ کریمہ ما یکون من نجوی الایہ مین اسیطرز سے اپنی

معیت علمی کا استدلال معیت ذاتی سے فرمایا ہے جسکو ہم عنقریب بیان
کرینگے مگر یہان اس سر کو سمجھ لینا چاہیئے کہ حق سبحانہ تعالے کو حصول علم
جزیات کائینات کے لئے صفت علم کی تخصیص مین کیا حکمت ہے کیونکہ یہہ
ممکن تھا کہ اللہ تعالے کو اس علم جزیات وکلیات کا حصول صفات سماعت
و بصارت سے ہو حالانکہ حق سبحانہ تعالے بیشک ہر بات کو سنتا اور ہر چیز کو
دیکھتا ہے باوصف اسکے اگر حق سبحانہ تعالے اپنی معیت و احاطت کو صفات
سماعت و بصارت کے ساتھہ فرماتا تو اوس ذات مطلق کی معیت و قربت
و احاطت ذاتی جو تمام جزیات وکلیات کائینات کے ساتھہ حاصل ہے
وہ متحقق نہین ہو سکتی کیونکہ کسی بات کا سننا اور کسی چیز کا دیکھنا فصل و بعد
مسافت سے بھی ممکن ہے اور اس بعد مسافت کے خدشہ سے نادانون کو
اس کہنے کا موقع مل سکتا جو چیز کہ ظاہر ہوا وسکو کیونکر دیکھیگا اور جو بات کہ
دل مین پوشیدہ ہوا وسکو کیونکر سن سکیگا لہذا حق سبحانہ تعالے نے جملہ
اقوال و احوال ظاہر و باطن کے معلوم کرنیکا ذریعہ صفت علم بیان کیا اور
فرمایا کہ یعلم ما سرکم و جہرکم و یعلم ما تکسبون یعنے تمہارے ظاہر و
باطن کے سب احوال کو وہ جانتا ہے لہذا کوئی قول یا فعل خواہ وہ ظاہری ہو
یا باطنی یا وہ متعلق بجوارح ہو یا متعلق بہ قلب اوسکے احاطہ علم سے خارج
نہین مگر پہر بھی چونکہ نادانون کا خیال اس شبہ سے خالی نہین رہ سکتا
تھا کہ آخر ان پوشیدہ امور قلبی اور خطرات نفسی کے حصول علم کا ذریعہ
بھی کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالے نے اس اپنی احاطت علمی کو احاطت ذاتی

پر استدلال کا کیونکہ جب اوسکی احاطت ذاتی سے کوئی شے ظاہر و باطن
کی خارج نہین ہے تو پہر ہر وقت ہر امر کو بالمشاہدہ بعلم ذاتی جاننا کچھہ بھی
بعید نہین لہذا ارشاد کیا کہ لقد نعلم ما توسوس بہ نفسہ ونحن اقرب الیہ
من حبل الورید یعنے ہم جانتے ہین جملہ خطرات نفسی کو کیونکہ ہم رگ جان سی
بہی اوسکے بہت نزدیک ہین پس جس ذات کی احاطت مین ہر ایک کی جان
ہے تو پہر اوس جان کی کوئی بات کیونکر اوس سے پوشیدہ رہ سکتی
ہے کیونکہ افمن ھو قایم علی کل نفس بما کسبت وجعلوا للہ شرکاء
قل سموھم ام تنبؤنہ بما لا یعلم فی الارض ام بظاھر من القول الایہ
یعنے کیا پس جو ذات کہ قایم ہے ہر ایک کی جان پر اور خبردار ہے ساتھہ
اوس چیز کے جو کرتے ہین اور مقرر کرتے ہین واسطے اللہ کے شریک
کہہ نام رکہو اونکے کیا خبردار کرتے ہو تم خدا کو ساتھہ اوس چیز کے کہ نہین
جانتا بیچ زمین کے یا ساتھہ ظاہر کی بات سے الایہ اس آیہ کریمہ مین اللہ تعالی
نے اپنے عباد کے صدور افعال و اکتساب اعمال کے حصول علم کو ذوات
بندون پر اپنی عموم احاطت ذاتی اور دوام حضوری سے استدلال
فرمایا ہے اور اس حضوری و احاطت ذاتی کی ایسی خاص شان ہے کہ
دوسرے کسیکو اس مین شرکت نہین ہے اسیواسطے حق سبحانہ تعالے نے
مشرکین پر یہہ حجت قایم کی کہ تم کسی پوشیدہ یا ظاہر بات سے خدا کو خبردار
کرنا کیونکہ وہ خود ہر ایک کی ذات پر حاضر و موجود ہے بلکہ تم اپنے اون بتون
کے نام تبلاؤ جو وہ بہی ایسی صفت سے متصف ہون - یہہ یاد رہے کہ

قولہ تعالےٰ انہ سمیع قریب کا مفہوم صرف صفت سماعت کی قربت بغیر ذات کے نہین ہے بلکہ حق سبحانہ تعالےٰ نے اس سماعت کو اپنی قربت ذاتی کا نتیجہ و ثمرہ بیان فرمایا ہے کیونکہ جو ذات قریب ہے وہ ضرور سمیع بھی ہے اور قریب اللہ تعالےٰ کا نام مبارک ہے جیسا کہ امام سیوطی نے تفسیر اکلیل مین ابونعیم کی کتاب الصفات سے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری مین لکھا ہے کہ ابونعیم نے اپنی اسناد سے امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قریب اسماء حسنیٰ سے ہے تو ظاہر ہے کہ اسم قریب کا مدلول ذات باری ہوئی پس وہ سمیع ہے بقربت ذاتی۔

الحاصل ان تمام ارشادات الہی سے بغیر از کسی طرح کی خفا کے ظاہر ہو گیا کہ معیت ذاتی کے ساتھ معیت علمی کا اظہار فرمانا یا احاطت علمی کے ساتھ احاطت ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے کہ علم الہی کا ذات الہی سے کبھی منفک نہین ہو سکتا جبکہ ذات الہی سے علم الہی کا انفکاک وجداً ہونا محال وخلاف واقع ٹھہرا تو پھر کہین معیت و احاطت ذاتی کا ذکر کرنا اور کہین معیت و احاطت علمی کا بیان فرمانا ایک دوسرے کا منافی نہین ہے بلکہ موجب ثبوت معیت ذاتی مع العلم ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر اہل علم نے اس عموم معیت ذاتی کو علم کے ساتھ خاص کیا ہے اسکے چند وجہ ہین اولاً یہ کہ عوام الناس جنکا فہم سلیم نہین ہوتا ہے وہ اس سر معیت ذاتی کا ادراک نہین کر سکتے بلکہ اپنی وہم فاسد و خیال کاسد کی وجہ سے کئی طرح کے شبہات مین مبتلا ہو جاتے ہین لہذا علماء دین بحکم ان تکلم الناس علی قدر عقولہم

(الدیلمی عن ابن عباس ضعف) اس امر پر مجبور ہوے کہ وہ ہر ایک سے ایسا کلام کریں جسکو وہ سمجھہ سکیں چنانچہ علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ البخاری یعنے بیان کرو لوگون سے جو وہ پہچانین یعنے اون کے فہم مین آسکے اگر یہہ رعایت نکرینگے تو) ایا تم دوست رکھتے ہو کہ خدا اور رسول کی تکذیب کیجاوے۔ کیونکہ کم عقل عوام کی عادت ہے کہ جو بات اپنی عقل ناقص و فہم قاصر مین نہ آوے اوسکے منکر ہو جاتے ہین یا اوس مین تاویلات لاطایل کرنے لگتے ہین اور آخر کار اوسکے قایل کو صادق نہین جانتے۔ پس یہہ اسرار و غوامض جنکو انبیاء علیہم السلام لائے ہین وہ ایسے نہین ہین کہ اونکو کھولکر بیان کردین غرض اس قسم کے اور بھی مصالح ہین جسکی وجہ سے معیت علمی کے ساتھہ تعبیر کرنا پڑا کیونکہ بعض کم عقلون اور نافہمون کو وہ دیکھہ چکے تھے جنہون نے نسر عموم احاطت ومعیت ذاتی کے عدم ادراک کی وجہ سے حلول و اتحاد کے گڑھے مین گر کر تباہ ہو چکے ہین۔

ثانیاً یہہ کہ حق سبحانہ تعالے کی عموم معیت و قربت و احاطت ذاتی سے چونکہ مقصود بالذات اظہار حصول علم عالم ہے جیسے کہ بعض آیات الٰہی سے ظاہر ہے جو اوپر گذر چکے ہین لہذا اکثر اہل علم نے بھی اسی مقصود کے ثبوت کی غرض سے معیت و قربت و احاطت ذاتی کو علمی کہا ہے ثالثاً یہہ کہ بمناسبت اطلاقیت ذات کے صفت علم مین نہایت ہی وسعت ہے اور صفت بصارت وغیرہ کی حقیقت بھی علم ہی ہے لہذا احاطت علمی کی صورت مین شہود

عیانی کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے جو نتیجہ و ثمرۂ احاطت ذاتی ہے۔ پس اس
صورت میں اہل علم کا حق سبحانہ تعالےٰ کی عموم معیت و احاطت ذاتی کو علم
کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقعہ و منافی حقیقت بھی نہ تھا بلکہ اکثرون کا اس
عموم احاطت و معیت کو صفت علم کے ساتھ اور کسی کا صفت قدرت کے
ساتھ تعبیر کرنے مین وجہ رابع حکمت تکوینی کا ثبوت بھی مد نظر تھا کیونکہ فعل
خلق کا بغیر علم کے محال ہے لہذا اللہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ الا یعلم من خلق
وھو اللطیف الخبیر یعنے کیا نہین جانتا وہ جس نے پیدا کیا ہے اور وہ لطیف
وخبیر ہے کیونکہ خلق کے لئے خالق کو اپنے مخلوق کا علم ضروری ہے۔ اس
آیت مین حق سبحانہ تعالےٰ نے اپنی صفت خلق پر علم کو اور اپنے اس علم پر
اپنی لطافت ذاتی کو دلیل گردانا ہے یعنے وہی عالم کو پیدا کیا ہے کیونکہ
وہ انکو جانتا ہے اور تمام عالم سے وہ خبر دار ہے کیونکہ اوسکی ذات لطیف
ہے جس سے قربت ذاتی بھی ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ جسقدر
لطافت بڑھتی ہے اوسی قدر قربت بھی حاصل ہوتی ہے لہذا حق سبحانہ تعالےٰ
کی کمال لطافت ذاتی ہی وجہ ثبوت اقربیت ذاتی ہے پس اوسکی ذات
لطیف جو ہر ایک کی رگ جان سے بھی قریب تر ہے بالضرور خبیر بھی ہوگی
لہذا اس دوسری آیت کو ایہ اول واسروا قولکم او اجھروا بہ انہ
علیم بذات الصدور کے ثبوت پر استدلال فرمایا یعنے وہ ہر ظاہر
و باطن کا حال جانتا ہے کیونکہ وہ اونکا خالق ہے اور وہ اپنے مخلوق کے تمام
سر و جہر کے باتون کو جانتا ہے کیونکہ اوسکی ذات لطیف ہے لہذا وہ ظاہر و

باطن سے قریب ہے فافہم انہ سر غریب ۔

الحاصل یہہ امر بدیہی ہے کہ جب تک کسی چیز کی حقیقت کا پورا علم حاصل نہو وسکے بنانے پر وہ قادر نہین ہوسکتا پس جو ذات کہ ہر ایک کی کنہہ و ماہیت کو جانتی ہے اور پوری قدرت بہی رکہتی ہے تو بے شک وہ پیدا بہی کر سکتی ہے غرض خلق و تکوین عالم کے لئے اول صفت علم کو اور ثانیاً صفت قدرت کو بہت بڑا دخل ہے اور یہہ ایسی صاف صداقت ہے کہ بغیر کسی غبی کے اور کوئی ذکی اسکا انکار نہین کر سکتا لہذا حق سبحانہ تعالے نے اپنے کلام مین اپنے وجود و خالقیت کے ثبوت پر اکثر اپنے کمال علم و قدرت کا استدلال فرمایا ہے اور اسی طریقہ کو منکرین کے لئے اکثر اہل حق نے بہی اختیار کیا ہے اور تمام مخلوق پر اوس ذات مطلق کی عموم احاطت علم و قدرت کا اظہار فرمایا ہے اور وجہ خاص اسکی یہہ ہے کہ حقیقت ہر چیز کی جو وہ صور علمیہ الہیہ ہین عین علم الٰہی ہین کیونکہ ذات کے ساتہہ علم ہے اور علم کے ساتہہ معلوم یعنے ذات و علم الٰہی مین عینیت ہے اور علم و معلوم مین معیت ہے کیونکہ اس نسبت جامعیت کی حقیقت ذات ہی ہے لہذا کوئی چیز قبل از خلق و بعد از خلق کے اس احاطت ذاتی و علمی سے خارج نہین ہوسکتی پس اس صورت مین علمی معیت و احاطت کہنا منافی معیت و احاطت ذاتی نہین ہے کیونکہ ذات و علم الٰہی مین انفکاک متصور نہین ہوسکتا ۔ قطع نظر اسکے اوس ذات مطلق کی عموم احاطت معیت کو علم کے ساتہہ تعبیر کرنے مین اس سے زیادہ اور ایک دقیق سر ہے جسکا علم کشف حقیقت روح پر منحصر ہے کیونکہ جب روح کی حقیقت کہل جاتی ہے

تو ساتھہ ہی اوس ذات مطلق کی احاطت کو علم کے ساتھہ تعبیر کرنے مین جو ایک
خاص مناسبت حاصل ہے وہ منکشف ہوجاویگی تو ناگزیر اوسوقت اون
محققان اہل علم کی کمال فقاہت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جنہون نے احاطت
و معیت علمی کے کہنے پر زور دیا ہے مگر افسوس کہ اکثر عوام ان اسرار کو سمجھہ
نہ سکے اور اون بزرگون کی اتباع نکی اور نہ صرف معیت علمی ہی کے کہنے پر
اکتفا کیا بلکہ ذات مطلق سے اوس کے صفت علم کا جدا ہونا جایز سمجھا اور
بغیر ذات کے احاطت علمی کے ہونے پر اصرار کیا تو مجبوراً پھر علماے دین
محققین کو تردید کے ساتھہ انکی اس جہالت کو اون پر ظاہر کرنے پر مجبور ہونا
پڑا یہان تک کہ بدلایل عقلی و نقلی اس پر معیت و احاطت ذاتی حق سبحانہ
تعالی کو ثابت کیا جنسے ہمنے بعض اقوال و دلایل کو اونکے اس رسالہ مین
ذکر کر چکے ہین ۔

بہرحال صراحت کے ساتھہ ثابت ہوگیا کہ اکثر اہل علم کا معیت علمی کہنا
منافی معیت ذاتی نہین ہے مگر افسوس کہ بعضون نے اسکی مخالفت کی
اور اوس ذات مطلق کو بالاے عرش مقید کردیا پس اس صورت مین اون
معیت علمی کے عقیدہ کی صورت یہہ ہوی کہ عالم کے ساتھہ علم تو ہے مگر ذات
ندارد یہہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً تو ذاتی
و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے باطل ہے
القصہ جبکہ بغیر ذات کے معیت علمی کے نسبت اس قسم کے عقلی و نقلی اعتراضات
اون پر وارد ہوتے ہین تو جھٹ سے یہہ کہدیتے ہین کہ کیفیتہ مجہول لیکن

یہہ لوگ اسقدر نہین سمجہہ سکتے درحالیکہ معیت علمی کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل
کے حق مین باعث اطمینان اور سایل کے نسبت سبب ایقان ہے تو معیت
ذاتی کی بہی یہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کی کیفیت کو مجہول کہدینے کے
صورت مین اکثر عقلی اعتراضات سے مخلصی حاصل ہوسکتی سوائے جملہ آیات
آلہی و احادیث نبوی کی تصدیق بلا تاویل بعیدہ کے ہوجاتی ہے مگر افسوس کہ
انہون نے اس اسلم طریقہ کو اختیار نکیا اور صراط مستقیم سے انحراف کیا اور
بغیر سمجہے بالجزم یہہ اعتقاد کرلیا کہ حق سبحانہ تعالے بالذات فوق عرش ہی
ہے اور بالعلم محیط عالم اور منشا اس قید کا یہہ ہے کہ درصورت معیت ذاتی
عالم کے ساتہہ حلول و اتحاد لازم آجاویگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء
نجس و کریہ کی معیت سے ذات مقدس پر اوسکا برا اثر لاحق ہوجاویگا حالانکہ
یہہ خیال باطل ہے کیونکہ جن لوگون کے عقیدہ مین حق سبحانہ تعالے کا استوار
اور فوقیت ذاتی علی العرش بلا حلول و اتحاد کے جسطرح جایز ہے و یا
جس بے کیفی کیساتہہ حق سبحانہ تعالے کی قربت لوح محفوظ کے ساتہہ درست ہے
اسیطرح دوسرے مخلوقات کے ساتہہ بہی اوسکی ذاتی احاطت و قربت بغیر
از حلول و اتحاد کے جایز و درست ہوجاویگی و الا یہہ ترجیح بلا مرجح باطل ٹہریگی
یا جنہون نے حق سبحانہ تعالے کی ذات پاک کو بالاے عرش بفوقیت
انفصالی فرض کیا ہے وہ کیون نہین خیال کرتے کہ بالفرض اگر احاطت
و معیت ذاتی کی صورت مین نجاست اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر حق
ہوگا تو وہی برا اثر نجاست کا صفات حق کے نسبت بہی صادق آجاویگا۔

کیونکہ انہون نے اس اشیا بخش کے ساتھہ علم و قدرت وغیرہ صفات کی
معیت کو مان لیا ہے لہذا جو فرضی قباحت احاطت ذاتی کی صورت مین
واقع ہوگی وہی قباحت احاطت صفاتی کی حالت مین بھی پائی جاویگی اگر اس
قباحت سے نجات حاصل کرنیکے لئے صفات حق کو زاید بر ذات حق یا بلحاظ
غیر ذات مطلق فرض کرین تو انفکاک ممکن ہوگا اور جہل لازم آجاویگا
روستائے کہ زدست باران جست ÷ رفت و در پاے ناودان بنشست
بعضون کا یہہ گمان ہے کہ حق سبحانہ تعالے کی یہہ ذاتی قربت و معیت بلا
حلول و اتحاد کے محال ہے یہہ خیال محض اجسام کثیف پر قیاس کرنے
سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہہ شان دو جسمون کے قربت و معیت کی ہے
حالانکہ حق سبحانہ تعالے بعض اپنے مخلوق کی باہمی معیت و قربت مین ایسی حکمت
رکھی ہے کہ جس مین باوصف قربت و احاطت کے باہم حلول و اتحاد لازم نہین
آتا و للہ المثل الاعلے روح و جسم کی قربت و معیت بدیہی ہے باوجود اس
قربت کے روح کا جسم مین حلول یا اوسکے ساتھہ اتحاد نہین ہے کیونکہ جو جسم
دوسرے جسم مین حلول کرتا ہے محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی لازم آتی
ہے جسم کے لئے تقسیم و تجزے لازم ہے بخلاف اسکے بدن انسانی کی تقسیم
سے روح انسان کی تقسیم و تجزی لازم نہین آتی اور روح انسانی جسم نہین ہے
کیونکہ اگر روح انسانی جسم ہو تو اوسکی تقسیم و تجزی لازمی ہوگی اور اس صورت
مین ممکن ہے کہ جس شئے کا علم ایک جزو روح مین ہو اوسکا جہل دوسرے
جزو مین ہو اور یہہ باطل و خلاف واقع ہے اسکے اور دلایل مبسوط امام غزالی

کے رسالۂ مضمون سے تلاش کرو جس سے ثابت ہوجاویگا کہ روح جسم نہین ہے لہذا وہ تقسیم پذیر بھی نہین یہی وجہ ہے کہ بدن انسانی کا کوئی عضو قطع اور جدا ہوجاوے تو روح انسانی کا کوئی جزو کم نہین ہوتا بلکہ وہ اپنی اصلی حالت تجرد کے ساتھہ باقی رہتی ہے اور جسمون کے اتحاد کی یہہ شان ہے کہ جب دو شے متحد ہوتے ہین تو بعد اتحاد کے وہ تیسری شی بنجاتی ہے مثلاً پانی و شکر ملجانے کے بعد وہ شربت ہوجاتا ہے پس روح و بدن مین اسطرح کا کوئی اتحاد پایا نہین جاتا کیونکہ باوجود بدن کے ساتھہ روح کی قربت و معیت کے بدن اپنی اصلی کیفیت پر رہتا ہے اور روح اپنی اصلی حالت پر ہوتی ہے۔ مثل شربت کے کوئی تیسری چیز نہین بن جاتی۔ المختصر اس قسم کے اور بھی مثالین ہین جسکو ہم آیندہ برمحل ذکر کرینگے جس سے ثابت و متحقق ہوتا ہے کہ دو اشیاء کے ہر قربت و معیت مین حلول و اتحاد لازم نہین ہے اور نیز باوصف روح و بدن کی باہمی قربت و معیت کے خون و امعا و فضلات بدن کا کوئی برا اثر روح پر عارض نہین ہوتا یعنے روح نہ خون کا رنگ لیتی ہے اور نہ غلاظت کے اثر سے متعفن ہوتی ہے پس اوس خالق مطلق کے مخلوقات مین غور کرنے والے کے لئے یہی ایک تمثیل کافی ہے جس سے فی الجملہ اوس خالق برحق کی اپنی مخلوق کے ساتھہ بغیر از حلول و اتحاد کے شان معیت و قربت کا ادراک حاصل کرکے وساوس شیطانی اور توہمات نفسانی سے اپنے قلب کو باز رکھکر اطمینان حاصل کرسکتا ہے۔

الغرض بعضون نے اس سر معیت اور حقیقت احاطت الٰہی کو نہین

سمجہا اور بغیر جلانے بوجہ اپنی دانست مین اوسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا بعضے فرضی
اور قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کردیا پس ایسی تنزیہ کی
بعینہ وہی صورت ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شر سے یزدان کی تنزیہ کرنے کے
لئے دوسرے خالق شر اہرمن کی تجویز کی ہے کیون کہ انہون سنے یہہ گمان کیا
کہ یزدان جو خالق خیر ہے وہ شر کو پیدا نکریگا و الا وہ خیر محض ہوگا اسوجہ سے
کہ انہون نے اپنے زعم فاسد مین خلق شر کو شر سمجہا تہا حالانکہ خلق شر شر نہ تہا مگر
افسوس ہے کہ ان نادانون نے اس سر کو نہ سمجہا لہذا ذات پاک یزدان سے
اس شر وہمی کی تنزیہ کی غرض سے شر کا خالق اہرمن کو ٹہراکر یزدان کا شریک
وہمتا بنادیا ع برین عقل و دانش بباید گریست ۔
پس یہی حال ہے اوس شخص کا جس نے اپنے قیاسی نقصانات کی تنزیہ کرنیکے
لئے اوس ذات مطلق کو کسی ایک جہت خاص مین محدود و مقید کرڈالا ہے
اصل منشاء اس غلطی کا سر معیت اور وسعت ذاتی کی نافہمی ہے جسکے وجہ سے
اپنے توہمات باطل اور خیالات فاسد کو دخل دیکر حلول و اتحاد پر اوسکو
محمول کیا اور وجہ اس احتمال کی یہہ ہوئی کہ اوس نے نشاہ کا قیاس غایب پر
کیا لہذا حق سبحانہ تعالے و تقدس کی معیت ذاتی کو بایکدیگر اپنی معیت ذاتی
یا اجسام کی قربت پر قیاس کیا اور اپنے زعم مین اوس ذات مطلق سے اوسکے
بعض صفات کمال و لازوال کے زایل کرنے ہی کو کمال تنزیہ خیال کرلیا جیسے
کہ مجہیر اپنے خالق کا کمال دو پرون ہی مین سمجہتا ہوگا یعنے اگر مجہیر سے خدا کی صفت
پوچہی جاوے تو وہ بہی اپنی حالت موجودہ ظاہری پر قیاس کرکے یہی جواب

دیگا نہ میرے خالق کوبھی دو پر ہونگے کیونکہ وہ اپنا کمال پر دن ہی مین پاتا ہے
اور ہوا میں اوڑنے سے نہایت لذت اوٹھاتا ہے لہذا اپنے دانست مین یہہ جزم
رکھتا ہے کہ اگر خدا تعالےٰ کو جو میرا خالق ہے دو پر نہون وہ ہرگز اوڑ نہ سکیگا
تو عاجز کہلائیگا جس سے اوسکی ذات پاک مین سخت نقصان لازم آجا دیگا
اگرچہ اس مچہرنے بظاہر اپنے زعم مین اپنے خالق کی تنزیہ اعلیٰ درجہ کی کی ہے
جسپر اوسکو ناز ہوگا مگر فی الحقیقت جاننے والون کے نزدیک اسکی یہہ تنزیہ کیسی
قبیح تشبیہ ہے پس یہہ تمام خرابی اسلئے واقع ہوئی کہ اوس نے اپنی کم فہمی اور
اپنے خالق کی عدم شناخت کی وجہ سے اپنی ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی تنزیہ
کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا یہی حال ہے
اوس شخص کے قصور عقل کا جسنے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالےٰ و تقدس
کی احاطت علمی کو مثل اپنے اوس احاطت علمی کے فرض کیا ہے جیسے کہ زید
باوجودیکہ حیدرآباد مین ہے مگر اکبرآباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے
یعنے جیسے کہ زید کے علم مین تاج محل کی صورت حاضر ہے یا یون کہو کہ زید کا علم
اوسکے تمامی معلومات پر محیط ہے اسیطرح یا اس سے زیادہ حق سبحانہ تعالےٰ
کا علم جمیع عالم پر محیط ہے وما قدروا اللہ حق قدرہ اس تمثیل کے دینے مین
اوس نے فاش غلطی کی ہے کیونکہ کسی جہت سے یہہ تمثیل حسب حال و موافق
واقع کوئی مناسبت ہی نہین رکہتی بدین وجوہ کہ زید کو اوس تاج محل کا علم
بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ قبل از
حصول اس رویت کے زید اوس سے جاہل تہا یا بعد حصول کے اوسکو ہوگیا

تو بھی جاہل رہا پس ذات زید اور اوسکے علم مین انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم حادث کہ زاید بر ذات یعنے عارض ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف اوس کے حق سبحانہ تعالے کا علم ذاتی قدیم و حضوری ہے جسمین اول و آخر جہل کو ہرگز دخل نہین ہوتا اور کسی حالت مین ذات و علم الہی مین انفکاک متصور ہی نہین ہو سکتا ع ببین تفاوت راہ از کجاست تا بکجا۔

قطع نظر اسکے اس مثال مین یہہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس سے اصل مفہوم معیت علمی کا ہی ثابت نہین ہوتا کیونکہ زید کے خیال مین جو صورت داخلی کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہین ہے بلکہ وہ صورت خیالی تاج محل کی مثال ہے پس اس صورت مین زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ پر محیط ہوا نکہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ اگر حق سبحانہ تعالے کی احاطت علمی کا یہی حال فرض کیا جاوے تو یہہ محض بہتان عظیم ہے یا اگر باعتبار خالقیت کے دیکھا جاوے تو بیشک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر لہذا وہ ازل ہی مین سب جان چکا ہے۔ لہذا تمامی معلومات یعنے صور علمیہ پر اوسکا علم محیط ہے پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنے صور علمیہ ہی سے نسبت صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق مین بذاتہ خارج نہین ہو سکتے والا ذات حق مین خلو لازم آویگا۔ اور یہہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی سے کبھی منفک نہین ہوتے بلکہ ازلاً و ابداً علم الہی مین بحقیقتہ ثابت رہتے ہین تو ناگزیر صور خارجیہ جو بحکم کن خارجاً موجود ہوے ہین اون صور علمیہ

سکے امثال ہوے جو علم الہی مین ثابت ہین بہرحال یہہ صور خارجی یعنے عینی سوا
اون صور داخلی کے ہوسے جو علمی ہین لہذا اللہ تعالے کی احاطت و معیت
علمی کا اطلاق صرف معلومات ہی کے نسبت صحیح ہو انکہ اس عالم کے ساتہہ کیونکہ
یہہ عالم خارجی اون صور داخلی کے سوا ہے پس اس صورت عقیدہ مین علم
مطلق سے علم جزئیات عالم کی ہی نفی ہو جاویگی کیونکہ اللہ تعالے تو بالذات
فوق عرش ہی رہتا ہے تو پہر زمین پر جو واقعات کہ آناً فاناً گذرتے رہتے ہین پہر
اوسکے علم حاصل ہونیکا ذریعہ ہی کیا ہے اگر یہہ کہا جاوے کہ وہ فوق عرش
سے دیکہتا ہے تو اسقدر فاصلۂ بعیدہ سے دیکہکر معلوم کرنے سے اس عالم
کے ساتہہ اوسکی احاطت و معیت علمی کہان سے ثابت ہو جاویگی کیونکہ یہہ علم
تو بعد رویت کے حاصل ہوتا ہے جس سے حدوث کو جگہہ دیتا ہے یہی وجہ بعضون
کے حق مین علم جزئیات کے انکار کا سبب ہوگئی لہذا بعضون نے یہہ گمان
کرلیا کہ اللہ تعالے جو خالق ہر شے و بالذات فوق عرش ہے ہر چیز کو اوسکے
جملہ واقعات و حالات کے ساتہہ از ابتدا تا انتہا ازل ہی جان چکا ہے اور
اوسی کے موافق ہوتا رہتا ہے پس اس حالت مین اس اعتقاد کی بعینہ یہہ
صورت ہوئی جیسے کہ مصور اپنی بنائی ہوئی تمامی تصویرونکو اپنے مکان مین
بیٹہے ہوے اون ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے جو اوسکے خیال مین
موجود ہین یعنے اس صورت مین اون تصویرونکا علم مصور کو اپنے صور
خیالیہ مین غور و فکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علواً
کبیرا - حق سبحانہ تعالے ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے ادراک نہین کرتا

بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنے جیسے کہ قبل از خلق عالم کے تمامی صور علمیہ
عالم پر اوسکی معیت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا شہود اسیطرح
بالذات حاصل تھا اوسیطرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالےٰ و تقدس
کو اس تمام عالم کا علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے۔ فلہذا قال اللہ تعالیٰ
وانہ علیٰ کل شیء شہید پس اوس علم اور اس شہود مین کسیطرح کے تغیر و
حدوث کو دخل نہین ہے کیونکہ قبل از خلق کے اول جو علم ذاتی تھا وہی آخر
بعد از خلق عالم کے شہود کا حکم لیا کیونکہ اوسکی ذات اور صفات کی شان
الآن کما کان ہے پس الفاظ کی تنگی تعبیر معنی مین قاصر ہے لہذا اسکا ادراک
کشف صحیح پر منحصر ہے جسکے بعد یہہ بات بہ علم الیقین متحقق ہوجاتی ہے کہ
حق سبحانہ تعالےٰ کا یہہ علم شہودی ہی مبنی ہے اوسکی احاطت و معیت ذاتی
پر جسکا مختصر ثبوت عقلی و نقلی اوپر گذر چکا اور اوسکی تفصیل موقوف ہے
اسمات پر کہ جبتک مرتبۂ علم سے خارجاً ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہوگی
سر معیت ذاتی کی حقیقت بھی منکشف نہین ہوتی مگر یہہ محل اس قسم کے بیان
اسرار کا متحمل نہین ہے کیونکہ اہل معرفت و صاحبان بصیرت بہت کم ہین ہان
اگر کوئی طالب حق اس حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے
یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

مولوی صاحب نے اپنے جملہ تصنیفات مین بغیر ذات کے حق سبحانہ تعالےٰ کی
معیت علمی کے ثبوت پر بہت کچھہ زور دیا ہے لیکن کہین اس مفہوم کو کسی آیت
قرآنی یا حدیث نبوی سے ثابت نہین کیا ہے بلکہ انہون نے بعض اقوال سلف

وخلف سے اس امر کا استنباط فرمایا ہے - اسمین کچھہ شک نہین کہ بعض اصحاب سلف نے حق سبحانہ تعالے کی احاطت ومعیت کو علم کے ساتھہ تعبیر کیا ہے مگر اس احاطت ومعیت کو بغیر از ذات کے نہین فرمایا ہے بس اس صورت مین یہہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہین ہے جسکا ثبوت مدلل ہم اوپر لکھچکے ہین الحاصل مولوی صاحب نے جن اقوال سے یہہ استدلال فرمایا ہے -

(۱) از انجملہ ابن عباس وسفیان ثوری کا یہہ قول ہے اخرج ابن حاتم عن ابن عباس فی قولہ تعالے وھو معکم اینما کنتم قال عالم بکم اینما کنتم واخرج البیہقی فی الاسماء والصفات عن سفیان الثوری انہ سئل عن قولہ تعالے وھو معکم قال علمہ انتہی یعنے روایت کیا ہے ابن حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہم سے معنی مین قولہ تعالے وھو معکم اینما کنتم کے کہا انہون نے وہ جاننے والا ہے تمکو جہان کہین ہو اور روایت کی ہے بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات مین سفیان ثوری سے پوچھا اونکو کسی نے معنی سے قولہ تعالے وھو معکم کے کہا علم اوسکا ہے انتہی قول اول کے نسبت مولوی صاحب فرماتے ہین کہ ساتھہ رہنے سے مراد جان لینا ہے اور قول ثانی سے مولوی صاحب یہہ مراد لیتے ہین کہ یعنے ذات اوسکی تمہارے ساتھہ نہین ہے حالانکہ یہ استنباط خلاف معنی قول ومراد قایل ہے کیونکہ کسی نے معیت علمی کا ثبوت ذات کی نفی کے ساتھہ نہین کیا ہے بلکہ قولہ تعالے وھو معکم کو عالم بکم سے ابن عباس رض نے استدلال کیا ہے یعنے اللہ تعالے فرماتا ہے کہ مین تمہاری ساتھہ ہون اسپر ابن عباس رض نے یہہ استدلال کیا ہے کہ جب اللہ تعالے

تمہارے ساتھ ہے تو بالضرور وہ تمہارا جاننے والا ہے گویا یہاں ابن عباسؓ نے اللہ تعالے کی معیت ذاتی کو اوسکے معیت علمی پر دلیل گردانا ہے جیسا کہ اس آیت مین خود حق سبحانہ تعالے نے اپنی معیت علمی کو معیت ذاتی پر دلیل لایا ہے چنانچہ اس آیت مین اسطرح فرمایا ہے کہ اللہ تعالے جانتا ہے جو داخل ہوتا ہے زمین مین اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑہتا ہے اوسمین اور وہ اللہ تعالے تمہارے ساتھ ہے جہان کہین تم ہو یعنے یہان جسطرح اللہ تعالے نے حصول علم جزیات عالم کو اپنی معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے اسیطرح ابن عباسؓ نے بھی حق سبحانہ تعالے کے معیت ذاتی کو معیت علمی پر استدلال کیا ہے اور نیز سفیان ثوری نے بھی اسی طریقہ استدلال پر علمہ فرمایا کیونکہ اصل مقصود اس آیت سے ثبوت علم جزیات عالم ہے لہذا سفیان ثوری نے بھی اوسی منشا کے موافق کہا کہ اللہ تعالے علم سے تمہارے ساتھ ہے پس ان ہر دو اقوال سے ہرگز یہ امر ثابت نہین ہوسکتا کہ اللہ تعالے کا فقط علم تمہارے ساتھ ہے بغیر ذات کے فتامل وتدبر۔

(۲) ازانجملہ دوسرا یہ قول ہے واخرج ابن عبد البر وابو عبد اللہ ابن بطة والبیہقی فی الاسماء والصفات من روایة مقاتل بن حیان عن الضحاك وقوله تعالیٰ ما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم قال هو علی عرشه وعلمه معهم ولفظ البیهقی هو الله علی العرش وعلمه معهم یعنے نکالا ابن عبد البر اور ابو عبد اللہ ابن بطہ نے اور بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات مین

روایت ہے مقاتل ابن حیان سے ضحاک سے قول مین اللہ تعالے مایکون من نجوی ثلاثہ کے کہا انہون نے وہ اللہ تعالے اپنے عرش پر ہے اور علم اوسکا اونکے ساتھہ ہے اور لفظ بیہقی کا یہہ ہے کہ وہ اللہ عرش کے اوپر ہے اور علم اوسکا اونکے ساتھہ ہے ان ہر دو اقوال ضحاک و بیہقی سے خود موکو صاحب تو یہہ نہ سمجھینگے کہ اللہ تعالے کی ذات پاک عرش پر ٹہری ہوئی ہے اور امام بیہقی نے تو قرب الہی کے مفہوم سے فصل و مسافت کی نفی کی ہے چنانچہ بیہقی نے اپنی اوسی کتاب اسما و صفات مین حلیمی کا یہہ قول نقلاً لایا ہے کہ معناہ لا مسافۃ بین الخلق و بینہ یعنے اللہ تعالے کے قرب کے مفہوم مین مسافت نہین ہے درحالیکہ عبد و رب کے فیما بین فصل و بعد مکانی نہین ہے تو ظاہر ہے کہ امام بیہقی کا اعتقاد قرب و معیت حق سے ذات مطلق کی نفی نہین ہو سکتی ہے تو پہر اوسکی تعبیر علم کے ساتھہ کرنا صحیح ہے اور یہہ تعبیر خلاف سیاق کلام الہی بہی نہین ہے کیونکہ اس آیت نجوی مین حق سبحانہ تعالے نے اولاً جملہ اشیاء مافی السموات و ما فی الارض کے علم جزوی و کلی کا آپکو حاصل رہنے کا ذکر فرمایا اور ساتھہ ہی اس حصول علم پر معیت ذاتی کا استدلال کیا کیونکہ بعضون نے ذات حق سبحانہ تعالے کو بجہت فوق مقید کردیا تھا جسکا لازمی نتیجہ یہی تھا کہ اوس ذات پاک کو علم جزئیات عالم کا حاصل نہو کیونکہ بغیر ازمعیت ذاتی کے حصول علم جزئیات عالم کا محال عقلی ہے اور بعضون کو اوسکی سر قربت و معیت ذاتی کی لاعلمی سے علم جزئیات عالم کے مفہوم سے بے خبری تھی چنانچہ تفسیر کشاف مین ہے کہ ربیعہ بیٹا عمرو کا اور حبیب اوسکا بہائی ساتھہ

صفوان بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھہ کہ کہتے ہین
ہم دوسرے نے کہا بعضے بات جانتا ہے اور بعضے نہین جانتا اور تیسرے
نے کہا اگر بعضے جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے تب یہہ آیت اتری کہ الم تر
ان اللہ یعلم ما فی السموات وما فی الارض ما یکون من نجوی ثلثۃ الا ھو
رابعھم ولا خمسۃ الا ھو سادسھم ولا ادنی من ذلک ولا اکثر الا ھو
معھم اینما کانوا ثم ینبئھم بما عملوا یوم القیامۃ ان اللہ بکل شئ علیم ۲۸ ع ۲ یعنے کہا
کیا نہین جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھہ آسمانون مین ہے اور جو کچھہ کہ زمین مین
ہے (وجہ اس حصول علم کی یہہ ہے کہ) نہین ہوتین باتین تین آدمیون مصلحت
کرنے والون مین مگر چوتھا اون مین خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنیوالے
مگر چھٹا اون مین خدا ہوتا ہے (ان پانچ مین کا آپ چھٹا ہونیکی حقیقت اون پانچ
کے ساتھہ اپنی معیت ذاتی فرمائی) اور نہ کم ہون تین سے اور نہ زیادہ ہون
پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھہ ہے اونکے جہان کہین کہ ہون (جبکہ ہر امر جزوی کا
علم بالذات حاصل ہے تو) پس خبر دیگا اونکو قیامت کے دن جو کچھہ دنیا مین کیا
ہے (اس وجہ سے) کہ بہ تحقیق اللہ تعالے ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ ان
اللہ بکل شئ محیط ہے پس جو ذات کہ بالذات محیط اشیا ہے تو بالضرور
اوسکو تمامی واقعات کلی اور جمیع حالات جزوی کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔
اب یہان یہہ نکتہ بغور سمجھنے کے قابل ہے کہ اون ہر سہ شخصون کا آپس مین
حق سبحانہ تعالے کی شان احاطت علمی کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان احاطت
ذاتی کے دریافت پہ کیونکہ اللہ تعالے بالذات فوق عرش رہکر ان تینون کے

باتون کا سننا ناممکن خیال نہین کیا جا سکتا تھا کیونکہ فاصلہ اور مسافت بعیدہ
سے بھی انکی باتون کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہون نے آپسمین اوسکے احاطت
علم سے سوال کیا تھا اور یہہ احاطت علمی بغیراز معیت ذاتی کے حاصل نہین ہوسکتی
تھی لہذا اون کے جواب مین حق سبحانہ تعالے نے یہہ فرمایا کہ مین تمہارے ساتھ
ہون تو ظاہر ہے کہ ساتھہ والے سے وہ بھی ایسا ساتھی جو اوسکی رگ جان سے
بھی قریب تر ہے کوئی بات بھی پوشیدہ نہین رہ سکتی تو بیشک وھو بکل شی علیم
ہوا یعنے وہ ہر بات کا جاننے والا ہے اسیوجہ سے امام بیہقی اور ضحاک نے
اس آیت کو معیت علمی پر استدلال کیا ہے اور یہہ حق اور منطوق آیت ہذا اور
موافق واقع ہے کیونکہ جب بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر اونکی باتون کا
علم عرش کے اوپر رہکر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہوتا تو وھو معکم اینما کانوا
نفرماتا بلکہ ثم ینبئھم بما عملوا یوم القیامۃ کے لیے علیم کی جگہہ سمیع فرماتا یعنے
تمام باتون کو اونکے ہین نے سن رکھا ہے جسکی خبر اونکو قیامت کے دن دونگا
لیکن چونکہ انہون نے اللہ تعالے کی معیت علمی سے سوال کیا تہا لہذا اللہ تعالے
نے اونکی باتون کے جاننے کی وجہ اپنی معیت ذاتی فرمائی نہ صرف اسیقدر بلکہ
اس عموم معیت علمی مع الذات کو مختلف صورتون کے ساتھہ بیان فرمایا تو یہہ
باوصف اسقدر صراحت کے کوئی اہل علم جو راسخ فی العلم ہے اس حکم الٰہی کے
خلاف بغیراز معیت ذاتی کے محض معیت علمی کا اعتقاد ہرگز نہین کرسکتا ۔
شاید یہان کوئی بدظن یہہ گمان نکرے کہ اس آیت کا جملہ ثلثۃ الا ھو رابعھم کا
یعنے اللہ ہر تین کا چوتھا ہے اور دوسری آیت کا جملہ ثالث ثلثۃ کا یعنے اللہ تین

مین کا تیسرا ہے بظاہر ایک ہی مفہوم پر مشتمل ہے حالانکہ صاحبان بصیرت جانتے ہین
کہ پہلی آیت سے توحید ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت اتحاد پر دلالت کرتی
ہے اس اجمال کی یہہ تفصیل ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہہ ہے کہ اللہ ہر تین شخصون کا
چوتھا اور ہر چار مین کا پانچوان یعنے ان تمام لوگون کے سوائے ذات اللہ تعالےٰ
کی اون پر زاید ہے جس سے اوسکی ذاتی مطلقیت ثابت ہوتی ہے کیونکہ معیت
مین وجہ غیریت کی ضرور ہے اور یہی توحید ہے بخلاف اوسکے دوسری آیت کا مفہوم
یہہ ہے کہ اللہ تین مین کا تیسرا ہے جیسے کہ نصارے نے اللہ کی ذات مطلق کو عیسی
وروح القدس دونون ذاتون مین مقید و محدود کر دیا ہے جسکا مفہوم تعدد حصہ
ذاتی کے سوا عینیت محض ہے بغیر وجہ غیریت کے پس یہہ شرک واتحاد ہے
فافہم انہ سر دقیق -

(۳) از انجملہ ابو عمر ابن عبد البر کا یہہ قول ہے کہ اجمع علماء الصحابۃ والتابعین
الذین حمل عنہم التاویل قالوا فی تاویل قولہ تعالےٰ مایکون من نجوی ثلثۃ
الا ھو رابعھم ھو علی العرش وعلمہ فی کل مکان وما خالفھم فی ذلک احد یحتج
بقولہ انتہے یعنے اجماع کیا ہے علمائے صحابہ اور تابعین نے جن سے تاویل محمول
ہوی وہ لوگ کہے تاویل مین قولہ تعالی مایکون من نجوی الایۃ کے کہ وہ اللہ
عرش پر ہے اور علم اوسکا ہر جگہہ مین ہے اور نہین خلاف کیا انکا اسباب
مین کسی ایک نے بھی جسکا قول حجت ہو انتہی - اور مولوی صاحب فرماتے ہین
اس قول مین اجماع صحابہ اور تابعین سے تاویل معیت کے ساتھہ علم کی ثابت ہوئی
ہے انتہی لیکن ہمکو مولوی صاحب کے اس کلام مین کلام ہے کیونکہ شرح مسلم مین

امام نووی نے کہا ہے کہ اعلم ان لاهل العلم فی احادیث الصفات وآیات الصفات قولین احدهما وهو مذهب السلف او کلهم انه لا یتکلمون فی معناها الخ یعنے احادیث و صفات و آیات صفات کے نسبت دو قول ہین پہلا قول مذہب سلف کے یا کل کا ہے وہ یہہ ہے کہ وہ گفتگو نہین کرتے ہین معنی مین اوسکے وقول الثانی هو مذهب معظم المتکلمین انها تتاول علی ما یلیق به تعالے علی حسب مواقعها الخ یعنے دوسرا قول مذہب متکلمین کا ہے کہ وہ آیات و احادیث صفات کی تاویل اسطرح کرتے ہین جو لایق ہو ذات سبحانہ تعالے کے اوس اوس کے مقام پر اور نیز ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ حمویہ مین یہہ کہا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ روایت کی امام ابو القاسم لالکای نے اپنی کتاب السنۃ مین امام محمد بن حسن شاگرد امام ابی حنیفہ سے کہ اونہون نے کہا ہے کہ سارے فقہا مغرب اور مشرق کے اتفاق کیا ہے ایمان لانے قرآن پر اور اون حدیثون پر کہ جنکو معتبر لوگون نے روایت کیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صفت مین پروردگار عزوجل کے بغیر تفسیر اور بغیر بیان کے اور بغیر تشبیہ کے پہر جو کوئی تفسیر کرے آج کچھہ چیز کی اون صفات سے یعنے صفات متشابہات سے پس مقرر وہ نکل جاوے طریقہ سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اور جدا پڑ جاوے جماعت سلف سے کیونکہ اونہون نے نہین بیان کیا اونکا اور نہ تفسیر کی اونکی ولیکن وے سلف ایمان لائے اون چیزون پر جو قرآن اور حدیث مین ہین اور چپ رہگئے انتہی ۔ یہہ ہر دو قول مولوی صاحب کی کتاب الاستوا علی الاحتوا سے بیان نقلاً لاے گئے ہین اگرچہ اس مفہوم کا ثبوت کہ مذہب صحابہ وغیرہم کا تفویض تھا مولوی صاحب نے اور بہتیرے اقوال سے دیا ہے لیکن

یہان ہماری غرض کے حاصل ہونیکے لئے بہی وہ قول ثانی جن کیوجہ امام زہری کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ سلف صالحین [illegible] آیات صفات و احادیث کی معنی مین کچہہ گفتگو ہی نہین کرتے تھے اور [illegible] کے قول سے ان آیات متشابہات کی جن مین صفات قرب و معیت و احاطت بہی داخل ہین تفسیر یا تعبیر کرنا خلاف طریقہ نبوی و اصحاب سلف ہے یعنے آیات قرب و معیت و احاطت کی تعبیر یا تفسیر علم وغیرہ سے کرنا بدعت ہے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے جو اس سے آگے گذر چکا بس اس صورت مین ابو عمر ابن عبد البر کے قول سے مولوی صاحب کا یہہ استدلال کرنا کہ اجماع صحابہ اور تابعین سے تاویل معیت کے ساتہہ علم کی ثابت ہوئی ہے صریحاً مخالف ہے اون اقوال جملہ اہل علم کا جنکو صاحب احتوا کے جواب مین مستنداً خود مولوی صاحب نے پیش کیا ہے لیکن اس آیت ما یکون من نجوی مین بعض اہل علم نے جو اللہ تعالے کے معیت کی علم کے ساتہہ تعبیر کی ہے مین اوسکا مخالف نہین ہون کیونکہ یہہ علمی معیت معیت ذاتی کے منافی نہین ہے جسکو مین اسکے قبل ثابت کر چکا ہون البتہ یہہ معیت بغیر ذات کے کسی سلف صالح کے قول سے ثابت نہین ہوتی اگر اس قول کے اس جملہ سے ہو فوق العرش وعلمہ فی کل مکان کے مولوی صاحب نے بغیر ذات کے عموم معیت علمی تصور فرمایا ہے تو نور الدین صابونی کے اوس قول کو مکرر ملاحظہ فرمانیکی تکلیف دیجاتی ہے کہ قالت المعتزلۃ انہ بکل مکان بالعلم لا بذاتہ ومن قال بکل مکان [illegible] لان من یعلم مکانا لا یصح ان یقال ہو فی ذلک المکان بالعلم یعنے معتزلہ کہتے ہین وہ تعالے

ہر ایک مکان مین ہے علم سے بغیر ذات کے اور جو شخص کہتا ہے کہ ہر ایک مکان
مین ہے باعتبار علم کے اسواسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو صحیح ہنین یہہ کہ
کہا جاوے کہ وہ اوس مکان مین ہے علم کے ساتھ یعنے بغیر ذات کے علم کا مکان
مین ہونا صحیح ہنین ہے قطع نظر اسکے عقلی و نقلی دلایل سے ثابت ہو چکا ہے کہ
ذات مطلق صرف بجہت فوق عرش پر مقید ہنین ہوسکتی البتہ اوس ذات مطلق کو
عرش کے ساتھہ ایک خاص طرحکی نسبت حاصل ہے اور سوائے عرش کے عالم
کے ساتھہ عموم معیت حاصل ہے اور اس عموم معیت کو البتہ ابو عمر ابن عبد البر نے
علم سے تعبیر کیا ہے جیسے کہ دوسرے اہل علم نے کیا ہے والا اللہ تعالے کا فوق
عرش بلکہ ہر ہر مکان مین اوسکے علم کو ثابت کرنیکی صورت مین صفات الٰہی کے
نسبت وہی قباحت لازم آویگی جو فرضی قباحت کہ ذات مطلق کے نسبت خیال
کی گئی ہے کیونکہ ذات و صفات حق کے مطلق و منزہ ہین پس جس حالت مین
کہ ذات مطلق کو قید مکانی کے شبہہ سے فوق عرش لامکان نام کی جگہہ مین
مقید کردین اور صفات مطلق کو ہر ہر مکان مین جگہہ دین تو ذات و صفات
مطلق بالکل مقید ہی ہو جاوینگے پس جبتک ذات و صفات حق سے یہہ مکانی
قید مرتفع نہو تنزیہہ تام رب الانام کی ہرگز حاصل نہوسکیگی۔

(۶) از انجملہ امام مالک کا یہہ قول ہے کہ وھو اللہ فی السماء و علمہ فی کل مکان
یعنے وہ اللہ آسمان مین ہے اور علم اوس کا ہر مکان مین انتہٰی یہان مولویصاحب
نے اللہ سے ذات مراد لیا ہے اور سماء سے عرش جس سے یہہ استدلال کیا ہے
کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور علم اوس کا ہر مکان مین ہے۔

امر اول کے نسبت توہمکو مولوی صاحب کے ساتھہ اتفاق ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے
مگر سما رسے عرش کا مراد لینا تاویل بعیدہ ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے کہ
اللہ الذی خلق سبع سموات طباقا یعنے اللہ وہ ہے جو پیدا کیا ہے سات
آسمانون کو تلے اوپر پس اس صورت مین سما رسے عرش مراد لینا صحیح نہین ہوسکتا
کیونکہ اس کی تفسیر مین حدیث دلو اور اوعال سے ہر ایک آسمان کے درمیانی
فاصلہ مکانی کا ذکر بالتفصیل آیا ہے اور ان ساتون آسمانون کے اوپر عرش کا
ہونا بیان فرمایا ہے اسکے متعلق ہماری گفتگو رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین مفصلاً
گذر چکی ہے درحالیکہ امام مالک رح کا ھو اللہ فی السماء کا قول منافی ہے مولویصاحب
کے اوس دعوے کے جو اللہ تعالے کی ذات مطلق کو فوق عرش بفاصلہ مکانی
لامکان مین مقید کیا ہے تو پہر وعلمہ فی کل مکان سے باطلاقیت ذاتی قرب
ومعیت ذاتی کی نفی کیونکر ہوسکتی ہے کیونکہ ذات سے علم کا انفکاک محال ہے جس کا
بیان گذر چکا جس حالت مین کہ اس قول امام مالک سے علم کا انفکاک ذات سے
ثابت نہین ہوتا ہے تو پہر اوس ذات مطلق کی معیت یا قربت علمی بغیر ذات کے
کیسے ثابت ہوگی فلیتامل۔

(۵) ازانجملہ جلال الدین سیوطی کا یہہ قول ہے قولہ تعالی وھو معکم اینما کنتم فانہ
یستحیل حمل المعیۃ علی القرب بالذات فتعین صرفہ عن ذلک وحملہ علی العلم
والقدرۃ او علی الحفظ والرعایۃ یعنے قولہ تعالے وھو معکم پس بے شک
محال لازم آتا ہے حمل کرنا معیت کا اوپر قرب بالذات کے پس متعین ہوا پہیرنا اسکا
اس معنی سے اور حمل کرنا اسکا علم وقدرت پر یا حفظ ونگہبانی پر انتہی۔ اس قول کے

دو مطلب ہین اول یہہ کہ اللہ تعالے کی معیت کا حمل قرب ذاتی پر کرنا محال ہے کیونکہ
معیت و قربت کے مفہوم مین تباین ہے دوسرا یہہ کہ معیت ذاتی کو محال کہنا باعتبار
ایسی معنی ظاہر کے ہے جس مین حلول و اتحاد و قید مکانی لازم آتی ہے چونکہ بعض
آیات صفات کو اونکے ظاہری معنون پر حمل کرنے سے محال عقلی لازم آتا ہے
اور بعض آیات کا بعض سے تعرض پیدا ہوتا ہے اور بعض وقت وہ معنی ظاہری
خلاف تقدیس شان الہی سمجھی جاتی ہے لہذا ناگزیر اوسکو محال ٹہراکر تاویل کرنا پڑتا ہے
مثلاً استوے و فوق ہے اگرچہ حق سبحانہ تعالے کا استوی و فوق مسلم ہے
مگر جب اہل زیغ نے اوسکے معنی کو خلاف شایان شان تقدیس الہی سمجھے تو اہل علم
کو اونکی لیے معنون سے تاویل کرنا پڑا جو مخالف تنزیہ الہی نہون چنانچہ آیات
استوے و فوق کے نسبت خود امام جلال الدین سیوطی نے اتقان مین فرمایا
ہے ہذا ان صح یحتاج الی تاویل فان الاستقرار مشعر بالتجسیم یعنے اگرچہ یہ بات
صحیح ہے کہ یہہ محتاج تاویل ہے لیکن استقرار کے ساتھہ تاویل کرنا جسم کے ساتھ
تعبیر کرنا ہے انتہی - اسمین کچھہ شک نہین ہے کہ اہل ظاہر و اہل تاویل کے نزدیک
ذاتی استوی و فوقیت علی العرش حق سبحانہ تعالے کی مسلم ہے باوجود اسکے
ظاہر شبہا [illegible] وس ذات پاک کی تنزیہ کرنیکے لئے ان صفات کی تاویل کرنی
پڑتی لیکن یہہ ایسی تاویل ہے کہ اوسکی ذاتی فوقیت کے منافی نہین امام سیوطی کے
اس قول کے نسبت مولوی صاحب فرماتے ہین کہ پس اگر ذات خدا کا بغیر
[illegible] حلول و اتحاد کے ہمارے ساتھہ رہنا جایز بات ہوتی تو بلا حلول ہمارے
ساتھ ہے کہنا ضرور تھا اوسکو محال ٹہرانا کیا سبب تھا غرض ذات سے بلا حلول ہمارے

ساتھہ ہے کہنا مکاروں کی بات ہے نہ سلف وغیرہم کی انتہی - اصل تو یہہ ہے کہ
یہاں حق سبحانہ تعالے کو اپنی معیت ذاتی کے ظاہر فرمانے سے اوسکے ثمرات
یعنے احاطت علم وقدرت اور اپنی حفظ ونگہبانی کا اظہار منظور ہے لہذا اس اظہار
معیت ذاتی سے مقصود بالذات صفات مذکورکی احاطت ومعیت وقرب
ہے تاکہ معلوم ہو کہ کوئی ذرہ بہی اوسکے علم وقدرت وحفظ وحراست وغیرہ سے
خارج نہین ہے پس اس صورت مین ظاہر ہوجاویگا کہ بغیر ان صفات کی احاطت
کے جسکا اظہار یہان مقصود بالذات ہے محض ذات کی معیت کہنا صحیح نہین ہوتا
بلکہ بلاشبہہ یہہ بات محال بھی ہے کیونکہ ذاتی معیت کے ساتھہ علم وقدرت کا
نہونا ممکن تو کیا بلکہ بقول مولوی صاحب مکارونکی بات ہے نہ سلف وغیرہم
کی اب رہا یہہ امر کہ ذات خدا کا قرب بغیر حلول واتحاد کے جایز ہوتا تو پہر
امام سیوطی اسکو محال ٹھہرانے کا کیا سبب تھا اگرچہ ہم اسکے مختلف اسباب
بیان کرچکے ہین بلکہ بلاحلول واتحاد قرب کے محال نہونیکو انشاء اللہ تعالے ہم
آیندہ نہ صرف عقلاًہی ثابت کردینگے بلکہ حسیات کی صورت مین اوسکو لاکر دکہلا
دینگے چونکہ اب ہمارے زیر نظر امام سیوطی علیہ الرحمتہ کا کلام ہے جس سے ہم
استنباط کرنا چاہتے ہین کہ امام صاحب موصوف کا عقیدہ اس بارہ مین
کیا ہے کیونکہ عموم معیت ذاتی کا انکار مبنی ہے اسبات پر کہ اللہ تعالے کی
ذات پاک علی العرش بجہت فوق مقید ہو حالانکہ وہ نہ صرف اسکے مخالف ہین
بلکہ بعض اونکے دوسرے اقوال سے تو اس انفصالی فوقیت کی نفی اور ذاتی
قرب ومعیت کا ثبوت متحقق ہوتا ہے چنانچہ ایک قول کو امام سیوطی کے جسکو انہون نے

شیخ عز الدین سے نقلاً لایا ہے اور ہم سابق نقل کرچکے ہین یہان پہر اوسکا اعادہ کرتے ہین کہ انه اقرب الی کل شی لیس شی اقرب الیه من شی ولا شی ابعد الیه من شی لا بمعنی قرب المسافة لانه منزہ عن ذلك وقال کذالك الحق سبحانه وتعالی موجود فی کل مکان ماخلا منه مکان وتنزہ عن المکان والزمان و قال هو لا کیف ولا این له + وهو فی کل النواحی لا یزال یعنے وہ قریب تر ہے ہر شے کے نہین ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور نہین ہے کوئی شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے یعنے یہہ بمعنی قرب مسافت کے نہین ہے کیونکہ وہ منزہ ہے اس قرب مسافت سے اور کہا اسطرح کہ حق سبحانہ تعالے موجود ہے ہر مکان مین اور نہین خالی ہے اوس سے کوئی مکان اور پاک ہے مکان وزمان سے اور کہا نہ کیف ہے اوسکو اور نہ مکان ہے اوسکو اور وہ ہر طرف ہے ہمیشہ انتہی۔ یہان او لاحق سبحانہ تعالے کی عموم قربت ذاتی کو بیان کیا لان اثبات الذات للباری سبحانه انما هو اثبات الوجود یعنے جب ذات باری کا ثبوت مستوجب ثبوت وجود باری سے ہے تو ذات و وجود واجب کا ایک ہی مفہوم ہوا کیونکہ وجود پر ذات کے تقدم کا مفہوم عدم ہے یعنے بغیر وجود کے ذات متصور ہی نہین ہوسکتی یا وجود کا تقدم ذات پر تقدم ذات کا منافی ہے لہذا وجود واجب عین ذات واجب ہے یہی سر واجب الوجود ہے الحاصل بعد بیان عموم قربت ذاتی کے اس قرب سے مسافت کی نفی کی جس سے بہی قرب ذاتی ثابت ہوگئی کیونکہ جب جمیع موجودات سے وجود واجب مین بعد و انفصال نہین ہے تو پہر اوسکا مکان جو لا مکان ہے عرش پر بفوقیت

انفصالی نرہا جبکہ لامکان و مکان کے درمیان سے یہہ مسافت مکانی مرتفع ہوگئی
تو بالضرور اوسکی قربت متحقق ہوگئی لہذا جمیع امکنہ پر لامکان کی احاطت اور اوس
ذات مطلق کی قربت ثابت ہوگئی تو پہر کوئی مکان موجود کا اوسکے وجود سے
کب خالی رہ سکتا ہے یہان شیخ عزالدین رحمۃ اللہ علیہ کا یہہ قول کہ الحق سبحانہ
تعالی موجود فی کل مکان ما خلا منہ مکان گویا کہ تفسیر ہے لبید کے اس قول
الا کل شی ما خلا اللہ باطل کی جسکی تصدیق۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم
نے اصدق کلمۃ اللبید سے فرمائی ہے لہذا دراصل یہہ تفسیر حدیث صحیح ہی کی
ہے اور پہر باوجود ثبوت عموم احاطت ذاتی کے اوس ذات پاک سے مکان کی
تنزیہ کی تاکہ جو حلول و اتحاد مکانی کا شبہہ ناشی ہوتا ہے وہ مرتفع ہوجاوے
کیونکہ حلول و اتحاد دو جسمون کے احاطت و قربت کی خاصیت ہے لہذا اوسکی
ذاتی احاطت سے کیفیت جسمی اور اینیت مکانی کی نفی فرمایا ہے اگرچہ یہہ قول امام
سیوطی نے نقلا لایا ہے مگر من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کے مفہوم کے ثبوت
پر اس قول کو استدلال کیا ہے لہذا ہمارے پاس مستند ہے اور شیخ عبدالوہاب
شعرانی کی کتاب الیواقیت سے ایک واقعہ کی نقل ہم کر چکے ہین کہ اس مسئلہ معیت
ذاتی و علمی کی تحقیق کے نسبت شیخ ابراہیم شاذلی کے اور شیخ بدرالدین العلائی
الحنفی کے درمیان ایک مجلس منعقد ہوئی تھی اور شیخ ابراہیم شاذلی عقلاً و نقلاً
معیت و قربت ذاتی کا مدلل ثبوت دے رہے تھے کہ اس عرصہ مین شیخ جلال الدین
سیوطی تشریف لائے چنانچہ شیخ عبدالوہاب شعرانی فرماتے ہین کہ فقال ما جمعکم
ہنا فذکروا لہ المسئلہ فقال تریدون علم الامر ذوقا ام سماعا فقالوا سماعا فقال معیۃ اللہ

تعالے ازلية ليس لها ابتداء وكانت الاشياء كلها ثابتة في علمه ازلا
تعينا بلا ابدا بة لانها متعلقة به تعلقا يستحيل عليه العدم لاستحالة وجود
علمه الواجب وجوده بغير معلوم واستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم
عليه من حدوث علمه تعالى بعد ان لم يكن وكما ان معيته تعالے
ازلية كذلك هي ابدية ليس لها انتهاء فهو تعالى معها بعد حدوثها
من العدم عينا على وفق ما في العلم تعينا وهكذا يكون الحال اينما كنت
في عوالم بساطتها وتركيبها واضافتها وتجديدها من الازل الا ما نهاية
له فادهش حاضرين بما قاله فقال لهم اعتقدوا واما قررته لكم في المعية
فاعتمدوه ودعوا ما نافيه تكونوا منزهين لمولاكم حق التنزيه و
مخلصين لعقولكم من شبهات التشبيه وان اراد احدكم ان يعرف
هذه المسئلة ذوقا فليسلم قياده لي اخرجه عن وظايفه وثيابه وماله
واولاده وادخله الخلوة وامنعه النوم واكل الشهوات وانا
اضمن له وصوله الى علم هذه المسئلة ذوقا وكشفا قال الشيخ ابراهيم
فما تجرأ احد ان يدخل معه في ذلك العهد ثم قام الشيخ ذكريا و
شيخ برهان والجماعة فقبلوا ايده وانصرفوا انتهى كلام اليواقيت يعنے پہر آئے
شیخ جلال الدین سیوطی پس کہا انہون نے کہ یہہ کیا مجمع ہے یہان - لوگون نے
بیان کیا کہ یہہ مسئلہ ہے یعنے (مسئلہ قرب ومعیت کا) فرمایا انہون نے تمہارا کیا
ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم ذوقاً یعنے عرفاناً و کشفاً حاصل کرین یا سماعاً یعنے نقلاً
پس کہا انہون نے نقل سے پس کہا جلال الدین سیوطی نے معیت اللہ تعالے کی

ازلی ہے اوسکی کوئی ابتدا نہین ہے اور کل اشیا اوسکے علم مین ازل سے ثابت
و متعین ہین بلا ابتدائیت کے اس واسطے کہ یہہ معلومات متعلق ہین ایک ایسے تعلق کے
ساتھہ کہ محال ہے اونکی معدومیت بسبب محال ہونے واجب الوجود کے علم کا بغیر
معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریان تعلق یعنے قطع تعلق علم کا معلومات سے
اسواسطے کہ لازم آتا ہے اوپر اوس کے حادث ہونا علم اللہ تعالے کا بعد اوسکے
کہ نہ تہا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالے کی ازلی ہے جیسا کہ وہ معیت ابدی ہے
نہین ہے اوسکو انتہا۔ پس اللہ تعالے کی معیت اپنے معلومات کے ساتھہ عدم میں
عین ہین پیدا کرنیکے بعد ویسی ہی ہے جیسے کہ علم مین متعین تھی (یعنے حق سبحانہ تعالے کی
معیت قبل از خلق کے مرتبہ علم مین حقایق عالم یعنے صور علمیہ کے ساتھ جسطرح تھی اوسی
موافق بعد از خلق کے عالم کے ساتھہ ہے) اور اسیطرح کا حال ہے ایضاً معیت کا
سب عالمون مین بسیط ہونیکے وقت یا اوسکے مرکب ہونیکے وقت یا اوسکی اضافت
و نسبت کے وقت اور پیدا ہونیکے وقت ازل سے لیکر ابد تک (یعنے سب کائنات
بھی مخلوق ہین تو قبل از خلق و بعد از خلق کے جملہ مراتب مین بھی اللہ تعالے کی
معیت ازلاً و ابداً حاصل ہے) پس حیران سے ہوگئے حاضرین انکی اس فرمان
سے کہا اون کو اعتقاد رکھو جو کچھہ کہ تقریر کی ہے مین نے تم سے معیت کے باب مین
اور اعتماد کرو اوسپر اور چھوڑ دو جو کچھہ منافی ہے اوسکے تو ہوجاوینگے اپنے
مولی کے تنزیہ کرنے والون سے جو حق تنزیہ کا ہے اور خالص کرنیوالے ہونگے
اپنے عقلون کو شبہات سے تشبیہ کے اگر تم سے کوئی چاہتا ہے کہ اس مسئلہ کو ذوق
کے ساتھہ پہچانے پس سونپ دے مجھکو (یعنے پیروی کرے میری) پس مین نکالونگا

اشغال سے اور کپڑون اور مال اور اولاد سے اوسکے اور داخل کردونگا اوسکو
خلوت مین اور باز رکہونگا اوسکو نیند اور کہانے اور خواہش کی چیزون سے
اور مین ضامن ہون اوسکا کہ پہونچ جاویگا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوقًا اور
کشفًا کہا شیخ ابراہیم نے کیا جرات کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اوسکے ساتہہ اس عہد
پر پہر اٹہہ کہڑے ہوے شیخ ذکریا اور شیخ برہان اور جماعت چومی اوسکے ہاتہہ
تمام ہوا کلام الیواقیت کا۔
حاصل اس تمام تقریر کا اسیقدر ہے کہ ہر مکان اور مکان والے یعنے بعد از
خلق عرش و فرش و اجسام و ارواح وغیرہ جملہ عالم کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے
کی معیت ایسی ہے جیسے کہ قبل از خلق کے اونکے حقایق کے ساتھ تھی لہذا یہہ
معیت اللہ تعالے کی قبل از خلق و بعد از خلق کے ازلی و ابدی ہے لہذا قبل
از خلق عالم کے حقایق عالم یعنے معلومات کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے کی یہہ معیت
علمی مع الذات تھی تو بعد از خلق کے بھی عالم کے ساتہہ وہی معیت ذاتی مع العلم
ہوئی پس اس صورت مین یہہ قول امام سیوطی کا موافق ہوا شیخ عزالدین
کے اوس قول کے جسکو انہون نے نقلًا لایا ہے کیونکہ شیخ مذکور نے بھی حق
سبحانہ تعالے کی عموم معیت ذاتی جملہ اشیا اور جمیع امکنہ کے ساتہہ بیان
کی ہے اور امام سیوطی نے اسکا ثبوت اسطرح دیا ہے کہ ان اشیا اور
امکنہ کے حقایق کے ساتہہ اللہ تعالے کی جو معیت ازلی تھی بعد از خلق کے بھی
وہی معیت ابدا ہے تو ظاہر ہے جبکہ حقایق اشیا کے ساتہہ اللہ تعالے
کی معیت سے ذات پاک پر اوسکا کوئی برا اثر مرتب نہین ہوا تہا تو بعد خلق کے

بھی اس معیت سے کوئی برا اثر مترتب نہوگا اور امام سیوطی کے اس تقریر سے کہ یہہ
معیت ازلی وابدی ہے شیخ عزالدین کا وہ قول بھی ثابت ہوگیا کہ وھو فی کل
النواحی لایزول یعنے اللہ ہر طرف ہے ہمیشہ ہے کیونکہ اللہ بالذات لامکان مین
ہے اوراس لامکان کی احاطت سے کوئی شے اور کوئی مکان بھی خالی نہین ہے
یہی سر ہے کہ ہر شے اور ہر مکان کے ساتھہ اللہ تعالے کی ذاتی احاطت ومعیت
متحقق ہے اوراسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالے نے اشارہ فرمایا ہے کہ فاینما
تولوا فثم وجہ اللہ مگر افسوس کہ اس وجہ احاطت کا ادراک بجز صاحبان
بصیرت کے دوسرا کوئی نہین کرسکتا اصل تو یہہ ہے کہ اگر جمیع موجودات کے ساتھ
اوس واجب الوجود کے معیت کی جو نسبت کہ حاصل ہے وہ منکشف ہوجاوے تو
علم الیقین سے معلوم ہوجاویگا کہ موجودات کا جو ذرہ کہ اس معیت ذاتی واحاطت
وجودی سے خارج ہے وہ تاریکی عدم مین گرجاویگا اور اوسوقت الا کل
شیء ماخلا اللہ باطل کا سر آشکار ہوگا لیکن اسکے لئے مجاہدات ومراقبات کی
سخت حاجت ہے لہذا اس سر معیت کا ذوقاً کشف کرلینے کے لئے امام صاحب نے
مخاطبین وحاضرین کو مجاہدہ کے طرف بلایا تہا۔
المختصر امام سیوطی کی اس تمام تقریر سے جاننے والا بخوبی سمجھہ جاویگا کہ مولوی صاحب
نے جو استنباط اونکے پہلے قول سے معیت ذاتی کے محال ہونے پر کیا ہے وہ
کہانتک صحیح ہے کیونکہ امام صاحب کی اس تمام تقریر سے صاف ہویدا ہے
کہ اونکے نزدیک معیت ذاتی کی عقیدت کے بغیر تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہین
ہوسکتی تھی اسیواسطے انہون نے مخاطبین کواسی عقیدہ پر قایم رہنے کی سخت تاکید کی

اور اس عقیدۂ معیت ذاتی کے نسبت جو شبہات عقلی وارد ہوتے ہین اوس سے
باز رہنے کی نہ صرف ہدایت دہی بلکہ ذوقاً وکشفاً اس معیت ذاتی کے حقیقت کا
ادراک کرانیکا آپ ذمہ لیا آخر کار جملہ حاضرین کو سوائے سر تسلیم خم کرنیکے چارہ کار
نبتھا اور نیز امام سیوطی نے تفسیر در المنثور مین اس حدیث کو ذکر کیا ہے جسکو ابن
مردویہ اور بیہقی نے عبادہ بن الصامت سے روایت کی ہے کہ قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان من افضل الایمان المرء ان یعلم ان اللہ عز
وجل معہ حیث کان یعنے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بہ
تحقیق افضل ایمان آدمی کا یہہ جاننے کہ بیشک اللہ عز وجل اوسکے ساتہہ ہے
جہان ہو صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیونکہ بغیر اس معیت ذاتی
و احاطت وجودی کے ایمان کامل حاصل نہین ہوسکتا کیونکہ اسرار توحید سے
سر معیت کا افضل سر توحید ہے پس خبردار ہمارے اس استدلال سے کوئی یہہ
گمان نکرے کہ حضرات سلف اس سر توحید سے ناواقف تھے حاشا وکلا ایسا گمان
کوئی نادان بھی نکریگا بلکہ وہ ان تکلم الناس علی قدر عقولھم کے مصداق
تھے لہذا احتیاط کو کام فرماتے تھے اور فتنہ مین لوگون کو ڈالنے سے روکتے تھے
جسکی ہم نے کسیقدر صراحت رسالہ التنزیہ فی التشبیہ مین کی ہے۔

(۲) ازانجملہ امام غزالی کے قول کا یہہ ترجمہ ہے باوجود اسکے وہ ہر موجود سے
قریب ہے اور بندہ کے رگ گردن سے بہی قریب تر ہے اور سب چیزونکے
پاس موجود ہے کیونکہ اوسکی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہونیکے مشابہ نہین جسطرح
کہ اسکی ذات اجسام کے ذات کے مشابہ نہین انتہی مولوی صاحب اس قول سے

معیت علمی مراد لیتے ہین اور اونکے مقابل معیت ذاتی اخذ کرتے ہین لہذا مولوی صاحب
فرماتے ہین کہ اس عبارت سے معیت ذاتی سمجھتے ہین سو اونکی کم علمی ہے اور اقوال
اہل سنت سے بے خبری کا سبب ہے یا اونکی اگلی پچھلی عبارت پر نظر نکرنیکا باعث
یا عوام فریبی کا ارادہ کیونکہ اونکی سمجھہ سے امام غزالی پر کئی باتین لازم آتی ہین
جو نہایت درجہ برے ہین اول امام محمد غزالی اس قول سے سارے اہل سنت
کے مفسرین کے مخالف ٹہرتے ہین کہ وے سارے قرب و معیت کو خدا کے
علمی کہتے ہین اور یہہ بھی بات ہے کہ اس سے وہ اہل سنت سے خارج ہوجاتے ہین الخ
ہین یہہ کہتا ہون کہ معیت ذاتی کے متعلق جن علمائے محققین کے اقوال کو مینے
پیش کیا ہے اور جسکو اونھون نے مدلل ثابت کیا ہے یا جن اہل علم نے آیات معیت
کی تفسیر صفت علم کے ساتھہ نہین کی ہے یا جن اصحاب سلف نے آیات صفات
کی تفسیر یا تاویل کرنے سے منع کیا ہے یا جنہون نے صفت علم کے ساتھہ تفسیر و
تعبیر کرنیکو بدعت ٹہرایا ہے یا جن متکلمین نے معیت ذاتی اور معیت علمی دونون پر
اجماع منعقد ہونیکا ذکر کیا ہے کیا یہہ سب کے سب اہل سنت سے خارج سمجھے جاوینگے؟
اور کیا باوجود اسقدر اختلاف اہل علم کے پہر بھی سارے مفسرون کا معیت علمی سے
تفسیر کرنا اور اوسپر اجماع ہونا ثابت ہوجاویگا؟ ہرگز نہین۔ مولوی صاحب
فرماتے ہین کہ دوسری برائی یہہ کہ ان صاحبون کے قول کے موافق اس عبارت
سے قرب و معیت ذاتی سمجھین تو تب امام کے کلام مین تناقض ثابت ہوتا ہی
یعنی پہلی عبارت سے اللہ تعالے کا عرش کے اوپر ہونا اور اوس سے لگا ہوا
اور اوسپر قرار پکڑا ہوا نرہنا اور دوسری جگہہ ٹلنے سے بھی منزہ رہنا ثابت ہوتا ہے

تو پھر برخلاف اوسکے نیچے کی عبارت عرش وساتون آسمانون کے نیچے ہین سو
بندون کے رگ گردن سے بھی زیادہ ذات سے نزدیک ہے کہین تو اوپر کے
سب مذکور با تونکا خلاف ہوتا ہے یہہ توصاف باطل ہے الخ اگر یہہ امر تسلیم کر لیا جاوے
تو کلام الہی اور احادیث نبوی بھی اس اعتراض سے محفوظ نہین رہ سکتے کیونکہ خود
حق سبحانہ تعالے نے ایک جگہہ الرحمن علی العرش استوی فرماتا ہے دوسری
جگہہ ھو اللہ فی السموات وفی الارض ارشاد کرتا ہے اور تیسری جگہہ ونحن
اقرب الیہ من حبل الورید کا حکم ہوتا ہے اور اسیطرح آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے کبھی تو یہہ فرمایا کہ ثم اللہ فوق ذلک اور کبھی یہہ کہا کہ لو انکم دلیتم
بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ پس امام غزالی نے بھی اگر خدا ورسول کی
اتباع کر کے پہلے عبارت مین اللہ تعالے کا عرش کے اوپر رہنا بیان کر کے
پچھلے عبارت مین اللہ تعالے کا بندون کے رگ گردن سے بھی قریب تر رہنا
بیان کیا ہے تو گویا انہون نے کلام الہی اور حدیث نبوی کی ترجمانی کی ہے تو
انکی اس طرز بیان پر جو اعتراض کہ وارد کیا جاویگا وہ خدا ورسول کے کلام کے
طرف راجع ہوجاویگا اصل تو یہہ ہے کہ کلام الہی اور احادیث نبوی مین ہرگز تعارض
ہی نہین ہے بلکہ بوجہ ناسمجھی کے تومن ببعض ونکفر ببعض کا مصداق بننے
سے اس قسم کے تعرضات پیدا ہوجاتے ہین کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالے کے
اس حکم محکم پر ایمان مستحکم ہوجاوے کہ ان اللہ علی کل شئی شہید اور واللہ
بکل شئی محیط تو پھر کچھہ بھی تعرض باقی نہین رہتا کیونکہ اللہ سبحانہ کی اس احاطت
سے کوئی شے از عرش اعلی تا تحت الثری خارج نہین ہے تو پھر اللہ تعالے کا

عرش پر اور آسمانوں اور زمین پر ہونا جیسے کہ اوسکی تنزیہ ذاتی کے لایق ہے صحیح
ہوجاتا ہے اسیواسطے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی باوجود استوے
علی العرش کے پھر بندونکے ساتھہ اوسکی معیت کو بیان فرمایا ہے چنانچہ اونکی
اصل عبارت یہہ ہے انہ مستوی علی العرش علی الوجہ الذی قالہ وبالمعنی
الذی اراد استواء منزہ عن المماسۃ والاستقرار والتمکن والحلول والا
نتقال لایحملہ العرش وحملتہ محمولون بلطف قدرتہ ومقہورون
فی قبضتہ وہو فوق العرش والسماء وفوق کل شیٔ الی تخوم الثری فوقیۃ
لاتزیدہ قربا الی العرش والسماء کما لاتزیدہ بعدا عن الارض والثری
بل ہو رفیع الدرجات عن العرش والسماء کما انہ رفیع الدرجات عن
الارض والثری وہو مع ذالک قریب من کل موجود وہو اقرب
الی العبد من حبل الورید وہو علی کل شیٔ شہید اذلایماثل قربہ قرب
الاجسام کما لاتماثل ذاتہ ذات الاجسام وانہ لایحل فی شیٔ ولایحل
فیہ شیٔ تعالی ان یحویہ مکان کما تقدس ان یحدہ زمان بل کان قبل ان
خلق الزمان والمکان وہو الان علی ما علیہ کان ذاتہ باین عن خلقہ
بصفاتہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ ذاتہ الخ یعنے یہہ کہ وہ عرش پر
اسطرح ہے جسطرح کہ اوس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اوس نے قصد
کیا ہے یعنے عرش کو چھونے اور اوسپر جمنے اور جگہہ پکڑنے اور اوسمین حلول
کرنے اور دوسری جگہہ ٹلنے سے پاک ہے عرش اوسکو نہین اٹھاتا بلکہ عرش اور
حاملین عرش سبکو اوسکی لطف وقدرت اٹھائے ہوئی ہے (یہان امام صاحب

اوس عقیدہ کا رد فرمایا ہے جنہون نے حق سبحانہ تعالے کا استقرار وتمکن علی العرش اور فوقیت القاالی کہا ہے) اور سب اوسکے قبضۂ قدرت مین دبے ہوے ہین اور وہ عرش اور آسمان کے فوق ہے اور نیچے کی زمین تک کی جتنی چیزین ہین ان سب پر فوق ہے اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالےٰ عرش کے نزدیک نہین ہے اور نہ زمین سے دور ہے بلکہ عرش وآسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور اوسکے نیچے سے دور ہونے سے اوسکے مراتب بلند ہین اور باوجود اسکے وہ ہر موجود چیز سے قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزون کے پاس موجود وحاضر ہے (اس قول سے تو عرش وفرش سے ذات حق سبحانہ تعالے کی مکانی جدائی بالکل مفقود ہوگئی کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر ذات اللہ تعالی کی عرش کے اوپر فاصلہ پر ہوتی تو عرش کے مقابلہ مین آسمان دور اور زمین وتحت الثرے دور تر ہوتے یعنے بمقابلہ تحت الثرے کے دوری کے عرش اللہ تعالے سے نزدیک ہوتا کیونکہ اسکا فاصلہ کم ہے درحالیکہ امام صاحب نے یہہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالے کے فوقیت کی عرش وسما اور تحت الثرے وغیرہ تمامی اشیاء پر ایک ہی حالت ہے تو ظاہر ہے کہ یہہ فوقیت مثل اجسام کے فوقیت کے نہوی جسمین نقل وحرکت وجہت ومسافت ضروری ہے جبکہ اوس ذات مطلق کی فوقیت مین بُعد وفصل کی گنجایش ہی نہین ہے تو بجز قرب کے اور کوئی نسبت ہی متصور نہین ہوسکتی اسی واسطے فرمایا کہ اس فوقیت کے سبب سے اللہ عرش سے نزدیک نہین ہوتا اور نہ زمین سے دور ہوتا ہے

کیونکہ حق سبحانہ تعالے کی اس ذاتی فوقیت مین وہ قرب و بعد جسمی نہین ہے جسمین
فصل و مسافت مکانی ہو لہذا ناگزیر اوس واجب الوجود کا ہر ایک موجود سے
قریب ہونا لازمی ہوا چونکہ لفظ قرب مین گونہ بعد بھی پایا جاتا ہے لہذا بصیغہ
افعل التفضیل اوس ذات پاک کا ہر بندہ کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب
ہونا بیان کیا اور اس کہنے مین قولہ تعالے ونحن اقرب الیہ من حبل الورید
کی ترجمانی کی ہے اور اوسپر دوسری آیہ کریمہ وھو علی کل شئ شہید کو شہادت
فرمایا کیونکہ جب وہ ہر شے پر حاضر ہے تو عرش و سما و زمین و تحت الثرے اور
ہر چیز کا ظاہر بلکہ اوسکے باطن کی رگ جان بھی اوسکی قربت و احاطت ذاتی
سے خارج نہین رہ سکتی ہے چونکہ اوس ذات مطلق کے قربت کے نسبت قربت
اجسام کا شبہہ ناشی ہوتا ہے کیونکہ قربت اجسام کی تعدد و فصل کے بعد
واقع ہوتی ہے لہذا اس رفع شبہہ کیلئے فرمایا) کہ اوسکی قربت اجسام
کے نزدیک ہونیکے مشابہ نہین جسطرح کہ اوسکی ذات اجسام کے ذوات
کے مشابہ نہین اور یہہ کہ وہ کسی چیز مین حلول نہین کرتا اور نہ اوسمین کوئی چیز
حلول کرے اسبات سے وہ برتر ہے کہ اوسکا محیط کوئی مکان ہو جیسا اسبات
سے پاک ہے کہ کوئی وقت اوسکو گھیر سکے بلکہ وہ مکان و زمان بننے سے پیشتر
موجود تھا اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تہا اور یہہ کہ خدا اپنے صفتونمین
اپنے مخلوق سے علحدہ ہے خدا کی ذات مین اوسکے سوا کوئی اور نہین
اور نہ کسی دوسرے مین اوسکی ذات ہے انتہیٰ یعنے اوگا امام غزالی رحمۃ اللہ
علیہ نے جمیع اشیاء کے ساتھ حق سبحانہ تعالے کی عموم قربت بلا تفاوت

ثابت کرینگے ساتھہ ہی اسکی قرب ذاتی سے بُعد و مسافت مکانی و حلول
و اتحاد جسمی کی نفی کی ہے پس باوجود اسکے یہہ کہنا کہ امام غزالی کی اس عبارت
سے قرب و معیت ذاتی ہرگز مراد نہین ہے ہرگز صحیح نہین۔ اسبات کے
امتحان کی ایک آسان صورت یہہ ہے کہ ایک ایسے شخص سے اس عبارت
کا مطلب پوچھہ لیا جاوے جسکا ذہن اس مسئلہ قربت ذاتی یا علمی دونون سے
معرے ہو۔ اور دیکھہ لیا جاوے کہ اس عبارت سے آیا وہ قربت ذاتی
سمجھتا ہے یا امام صاحب کی غرض اس سے قربت علمی بیان کرتا ہے مین
جہان تک خیال کرتا ہون یقیناً یہہ کہہ سکتا ہون کہ ایک ادنے درجہ کا
عربی دان جو عربی عبارت کو پڑھہ سکتا ہو۔ بالضرور امام صاحب کی اس
عبارت سے قرب ذاتی ہی ثابت کریگا کیونکہ شروع سے آخر تک جسقدر ضمایر
لائے گئے ہین وہ تمام ذات ہی کے طرف راجع ہین چنانچہ خود مولوی صاحب
نے بھی انہ مستوی علی العرش وھو فوق العرش مین ان ہر دو ضمایر غایب کا
مرجع ذات حق ہی کو مان لیا ہے اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہہ دعوے
کیا ہے کہ اللہ تعالے کی ذات فوق عرش لامکان مین ہے حالانکہ کسی آیت
و حدیث یا کسی اثر صحیح مین تو کہین یہہ نہین آیا ہے کہ اللہ کی ذات فوق العرش
ہے بلکہ کہین تو اللہ یا رحمن کا عرش پر ہونا بیان کیا گیا ہے اور کہین ضمایر
سے اوسکی ذاتی فوقیت کا ذکر آیا ہے ان ہر دو صورت مین ایک مولوی صاحب
کیا بلکہ اونکے مخالف فرقہ نے بھی اسم اللہ اور ضمیر ہو سے اوسکی ذاتی فوقیت
علی العرش پر استدلال کیا ہے دا ور بیشک یہہ استدلال صحیح ہے پس جسطرح ک

امام غزالی نے انه مستوی العرش وهو فوق العرش سے ذاتی فوقیت علی العرش کو ثابت کی ہے اسیطرح وهو اقرب الی العبد سے اوسکی ذاتی قربت کا اظہار ایک ہی صورت کے ساتھ کیا ہے یعنے ان ہر دو بیانات کے سیاق عبارت مین کوئی فرق نہین رکھا ہے اور نہ امام صاحب نے وهو اقرب الی العبد کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ بیان فرمایا ہے جس سے اوسکی قربت علمی سمجھی جا سکے بلکہ امام صاحب نے اپنے اس قول کے ساتھ دو ایسے قرینے بیان کئے ہین جس سے قربت ذاتی بلا کسی شک وشبہ کے ثابت ہوجاتی ہے اولاً یہہ کہ امام صاحب نے حق سبحانہ تعالے کی از عرش تا تحت الثرے عموم فوقیت بیان کیا اور پھر اس فوقیت سے بعد وفصل کی نفی کی اور پھر اوسکی عموم قربت ثابت کی کیونکہ حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت تمام اشیاء کے ساتھ اوس حالت مین بعید از عقل ہے جس صورت مین کہ ذات اللہ اور ذوات اجسام مین فصل و بعد ومسافت واقع ہو جبکہ ان جملہ موانعات قرب کے اسباب عقلی کی نفی کی جاوے تو قربت ذاتی ثابت ہی ہوجاویگی بالغرض اگر ہم اسقدر صراحت کے بعد بھی امام صاحب کی مراد قربت علمی کے طرف محمول کرین تو امام صاحب کی یہہ تمام تحریر لغو اور بیان مہمل ٹھہر جاتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالے کی ذاتی قربت عرش کے ساتھ نہ تھی تو منزہ عن المماسة والاستقرار والتمکن والحلول والانتقال کے کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کیونکہ یہہ تمام اوصاف مماس واستقرار وتمکن وحلول وانتقال کے ذاتی ہین نہ علمی کیونکہ قربت علمی کے صورت مین عرش کے چھونے یا عرش پر علم کے ٹھہرنے یا عرش پر علم کے مکان پکڑنے یا علم کا عرش کے اندر اترنے یا علم کا عرش سے

حرکت کرنیکا احتمال ہی پیدا نہیں ہوسکتا کیونکہ صفت علم کے ساتھہ اوصاف ذاتی
کا احتمال کرنا دیوانگی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ یہان امام صاحب کا مقصود عرش
کے ساتھہ اظہار قرب ذاتی ہے لہذا امام صاحب نے حق سبحانہ تعالے کے
اس قرب ذاتی پر جو شبہہ کہ قرب اجسام کے اوصاف ذاتی مثل مماس واستقرار
وتمکن وحلول ونقل کا ناشی ہوتا تہا وہ مرتفع فرمایا ہے اسیطرح اگر تمام اشیار
کے ساتھہ قربت علمی الہی امام صاحب کے مقصود ہین ہوتی تو وانہ لایحل فی شی
ولایحل فیہ شی تعالے عن تحویہ مکان کا کہنا فضول تہا کیونکہ صفت علم کی
یہہ شان نہین ہے کہ کسی چیز مین حلول کرے یعنے اوسکے اندر گہس جاوے
اور نہ علم کے اندر کوئی چیز داخل ہوسکتی ہے اور نہ کوئی مکان علم پر احاطہ کرسکتا
ہے کیونکہ یہہ تمام اوصاف ذاتی ہین لہذا قربت ذاتی ہی مین حال ومحل ہونیکا
احتمال پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امام صاحب نے اون اوصاف ذاتیہ اجسام
کو اوس ذات پاک کی قربت سے منتفی کیا جس سے بلا شبہہ ثابت ہوتا ہے
کہ یہان اس قربت الٰہی کے اظہار سے امام صاحب کی غرض اظہار قربت
ذاتی ہے علمی نہین ثانیاً یہہ کہ جب امام صاحب نے بعد بیان عموم قربت حق
سبحانہ تعالے کے یہہ فرمایا کہ لا یماثل قربہ قرب الاجسام کما لا تماثل ذاتہ
ذات الاجسام یعنے حق سبحانہ تعالے کی نزدیکی اجسام کی نزدیکی کے مشابہ نہین
جسطرح اللہ کی ذات اجسام کے ذاتونکے مشابہ نہین انتہی۔ پس امام صاحب کا
قرب حق سبحانہ تعالے سے قربت ذاتی اجسام کی نفی کرنا دلالت کرتا ہے
قربت ذاتی حق سبحانہ تعالے پر کیونکہ اگر یہہ قربت حق سبحانہ تعالے کی صفتی ہوتی تو

اوسکی نفی مشابہت قربت ذاتی اجسام کے ساتھہ غلط ٹھہرتی کیونکہ صفت وذات
کا تفاوت بدیہی ہے جبکہ امام صاحب نے قربت اجسام کی مشابہت سے
قربت حق کی نفی کے ساتھہ ہی ذات مطلق کی مشابہت سے ذات اجسام
کی نفی کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہہ قربت حق کی ذاتی ہے اسی واسطے قربت
ذاتی حق سے جملہ اوصاف قربت ذاتی اجسام کی نفی کی ہے تاکہ عالم کے ساتھ
اللہ تعالے کی اس قربت ذاتی کے نسبت حلول واتحاد وغیرہ کے اور ان
اوصاف اجسام کا شبہہ مرتفع ہوجاوے جو اکثر گروہ جسمون سے قربت
مین واقع ہوتے ہین پس اسی قول سے امام صاحب کے یہہ بات بخوبی ثابت
ہوتی ہے کہ حق سبحانہ تعالے کا یہہ قرب ذاتی بغیر حلول واتحاد کے ہے ولیکن
مولوی صاحب فرماتے ہین تیسری جائے یہہ کہ امام محمد غزالی نے اس
کتاب العقاید کے فصل ثالث کے اصل ثامن مین فرمایا ہے اور اسکا ترجمہ یہہ
ہے کہ اہل باطل (یعنی اہل ظاہر) ناچار ومضطر ہوئے طرف تاویل قولہ تعالے
وھو معکم اینما کنتم کے کیونکہ یہہ معیت خدا کی اتفاق سے اہل سنت کے محمول
ہے علم وحفاظت پر انتہی یعنی اس سے معیت علمی مراد ہے نہ ذاتی پر اسکا
خلاف کرنا اپنے کا آپ ہی خلاف کرتا ہوا ہے انتہی - مولوی صاحب کے
اس ارشاد پر غور کرنیکے لیئے کچھہ اوپر سے اصل عبارت کو یہان نقل کرتا ہون
ارید بالاستواء الی السماء حیث قال فی القران ثم استوی الی السماء وھی
دخان ولیس ذلک الا بطریق قھر والاستیلاء کما قال الشاعر ؎ قد
استوی بشر علی العراق ؛ من غیر سیف ودم مھراق ؛ فاضطر اھل الحق

الی هذا التاویل کما اضطر اهل الباطل الی تاویل قوله تعالے وهو معکم اینما کنتم اذ حمل ذلک بالاتفاق علی الاحاطة والعلو یعنے آسمان پر مستوی ہونیکی وہی معنی مقصود ہے اس آیت مین ثم استوی الی السماء وہی دخان اور وہ معنی صرف قہر اور غلبہ کے جہت سے ہو سکتے ہین جیسا کہ اس شعر مین ہے کسی شاعر کے سے اب بشر مستوی ہو الملک عراق پر۔ تلوار کی نہ خونکی ہوی احتیاج اسے ۰ اور اہل حق کو اس تاویل کے سوا کوئی چارہ نہین جیسا کہ اہل باطل مضطر ہوے گئے تاویل مین قولہ تعالے وهو معکم اینما کنتم کے توجیہون مین اسکا حمل احاطہ اور علم پر کیا انتہا۔ امام صاحب کے اس بیان سے صرف اسیقدر مستفاد ہوتا ہے جیسے کہ اہل باطل استوی علی العرش اور استوی الی السما کی تاویل کرنے مین مضطر ہو کر کسی نے اللہ تعالے کا حلول فی السما کہا اور کسی نے اوس سے مراد اتصال علی العرش لیا اور کسی نے انفصال ثابت کیا وہی اضطرار وهو معکم کی تاویل مین بھی واقع ہوا لہذا کوئی اللہ تعالے کی ذات پاک کا حلول ہر ہر مکان مین ثابت کیا اور کسی نے ذات مطلق کو فوق عرش مقید کر کے بغیر ذات کے اوسکے علم کو تمامی امکنہ مین جگہہ دی لہذا اگر نیز اہل حق کو اس معیت ذاتی کو سع العلم کہنا پڑا تو نہین معلوم کہ اس قول سے کیا محذور لازم آیا اور اس عبارت سے یہہ کہان ثابت ہوا کہ اللہ تعالے کی معیت بغیر ذات کے محض علمی ہے بلکہ امام صاحب نے تو یہان یہی کہا ہے کہ اضطر اهل الباطل الی تاویل قوله تعالے وهو معکم اینما کنتم اذ حمل ذلک بالاتفاق علی الاحاطة والعلم

یعنے مضطر ہوے اہل باطل تاویل کرنے مین اس آیت وھو معکم اینما کنتم کے یہان امام صاحب نے تو یہہ نہین کہا ہے کہ یہہ اہل باطل معیت ذاتی کہنے والے ہین یا ان اہل باطل کو ذات سے تاویل کرنے مین یہہ اضطرار واقع ہوا ہے بلکہ یہان امام صاحب تو اہل باطل اون لوگون کو کہہ رہے ہین جنہون نے بغیر ذات کے معیت علمی کے قایل ہین بیشک انکا یہہ قول مضطر ہے کیونکہ ذات مطلق کو علی العرش مقید کرکے پہر اوسکی معیت علمی کو عرش و تحت عرش کے تمام اشیاء کے ساتھہ ثابت کرنیکی صورت مین سوا اضطرار کے کسیطرح قلب کو سکون و قرار حاصل نہین ہو سکتا لہذا اہل باطل کے اس اضطرار کو رفع کرنے کے لئے فرمایا کہ اذ حمل ذلک بالاتفاق علی الاحاطۃ والعلم یعنے سبہون نے اتفاق کیا ہے کہ اس معیت کا اطلاق احاطت ذات اور علم پر ہے کیونکہ یہان امام صاحب نے علی الاحاطہ والعلم یعنے احاطہ اور علم کے درمیان واو عطف لایا ہے تو معلوم ہوا کہ احاطت جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف یعنے علم کے سوا ہے تو بالضرور وہ احاطت ذاتی ہوی جسکے ساتھہ علم کو شامل کیا ہے پس اس صورت مین اس قول سے سب کا اتفاق احاطت ذاتی مع العلم پر متحقق ہو گیا جو کہی قول اہل حق ہے ۔ تو پہر نہ معلوم کہ کیسے ثابت ہو جائیگا کہ وھو معکم سے ذات کا مراد لینا تاویل ہے کیونکہ تاویل مین حقیقت کا حمل مجاز پر کیا جاتا ہے لیکن وھو معکم مین ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے لہذا اس آیت سے معیت ذاتی سمجہنے والے تاویل کرنیوالے نہوے ۔ بلکہ اس آیت کے اصلی مفہوم کو اوسکے حقیقی معنی پر حمل کرنے والے اہل حق ٹہرے ہان بیشک ضمیر ھو کا مرجع

علم لینا اور اس آیت کے مفہوم کو بغیر ذات کے معیت علمی پر حمل کرنا ادلہ باطل ہے مگر اہل حق اسکے سوا چارہ نہین کہ اوسکے معیت ذاتی کو مع العلم کہین کیونکہ یہ تعبیر خلاف واقع نہین ہے جسکو ہم ثابت کر آئے ہین۔
حاصل مدعا اس قول مین امام صاحب کا معیت علمی کہنا احاطت ذاتی کے ساتھ ہے شاید مولوی صاحب کی نظر سے احاطہ اور علم کا درمیانی واو عاطفہ گر گیا ہوگا لہذا انھون نے امام صاحب کے اس قول سے معیت علمی کو ہی اخذ کیا تاہم مین کہتا ہون کہ یہہ معیت علمی بھی اوسکے خلاف ہے جسکا دعوے مولوی صاحب نے کیا ہے کیونکہ مولوی صاحب حق سبحانہ تعالے کے ذات مطلق کو عرش کے اوپر بہت دور و دراز فاصلہ پر ٹھہرادیا ہے اور ذات حق اور ذوات خلق کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کرکے تمام عالم کے ساتھہ اللہ تعالے کے علم کو بغیر ذات کے سمجھا ہے جس سے ذات حق سے اوسکے علم مطلق کا انفکاک وجدا ہونا لازم آتا ہے بخلاف اوسکے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذات حق و ذوات خلق کے درمیان بعد و مسافت و فصل و جہت کی بلکلی نفی کرکے قربت ثابت کی ہے اور ذوات حق سے اوسکے علم مطلق کا انفکاک محال ٹھہرایا ہے تو۔ ببین تفاوت راہ از کجا است تا بکجا۔
اگرچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے گذشتہ اقوال سے ان دونون امر کو ہمنے ثابت کردیا ہے لیکن امام ممدوح نے احیاء کے فصل سوم کے اصل سابع مین نفی جہت انفصالی وغیرہ کی معقولی طرز پر اسطرح فرمائی ہے کہ اللہ تعالے کی ذات جہتوان کی خصوصیت سے پاک ہے اس لئے جہتین چھہ ہین یا اوپر یا

نیچے یا داہنے یا بائین یا آگے یا پیچھے اور یہہ سب جہتین اللہ تعالے ہی نے انسان
کے پیدایش سے پیدا کیئے ہین اسلیئے کہ اللہ تعالے نے انسان کی دو طرفین
ایسی بنائین کہ ایک زمین پر ٹکے اوسکو پاؤن کہتے ہین اور دوسرے اوسکے
مقابل جسکا نام سر ہے پس لفظ فوق کا اوس جہت سے عبارت ہے جو سر کے
طرف ہے اور تحت اوسکا نام ہوا جو پاؤن کے طرف ہو یہانتک کہ چیونٹی اگر چہت
مین اولٹی ہو کر چلے تو اوسکے حق مین کڑیون کی جانب نیچے ہو جاویگی گو ہمارے
نسبت کردہ اوپر کہلاتی ہے اور انسان کے لیئے دو ہاتہہ خدا تعالے نے
بنائے کہ اگر اونمین سے ایک بہ نسبت دوسرے کے قوی تر تہا اوسکے لیئے
دہنا نام ہوا اور اوسکے مقابل کا نام بایان رکہا گیا اور جو جہت کہ اول کے طرف
پڑے اوس کا نام داہنے اور بائین کے طرف والے کا نام بائین ہوا اور نیز اوسکے
لیئے دو جانب بنائے کہ ایک طرف سے دیکہتا ہے اور اوس طرف کو چلتا ہے تو
جسطرف کو چلتا ہے اوس کا نام آگے ہوا اور اوسکے مقابل کا نام پیچھے ٹہرا پس
یہہ چۂون جہتین انسان کے پیدا ہونے سے پیدا ہوئین اگر انسان بالفرض اس
وضع پر پیدا نہوتا بلکہ گول مثل گیند کے ہوتا تو ان جہتون کا وجود بھی نہوتا پس خدا ئے
تعالے ازل مین کسی جہت سے خاص کسطرح ہو سکتا ہے کہ جہتین تو حادث ہین
اور نہ اب کسی طرح کسی جہت سے خاص ہے کیونکہ انسان کی پیدایش کے وقت
خاص کسی ایک جہت مین نہ تہا اور وہ منزہ ہے اسبات سے کہ اوسکے لیئے اوپر
ہو کیونکہ وہ اسبات سے برتر ہے کہ اوسکا سر ہو اور اوپر اوسی جہت کو کہتے
ہین جو سر کے جانب ہو اسیطرح اوسکے لیئے نیچے بہی نہین کیونکہ نیچے اوس

جہت کا نام ہے جو پاؤن کے جانب ہو اور خدا تعالے پاؤن سے مبرا ہے اور یہہ سب باتین عقل کے نزدیک محال ہین انتہی اسقدر صراحت کے بعد بھی کیا امام صاحب کے نسبت یہہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ حق سبحانہ تعالے کی ذات مطلق کو جہت فوقیت انفصالی مقید کرنے والون سے ہین حاشا وکلا بلکہ انہون نے تو ذات مطلق کے وجود مین اس جہت فوقیت انفصالی کو معدوم کر دیا ہے با وصف اوسکے پھر یہہ کہنا کہ امام ممدوح قربت ذاتی کے معتقد نہ تھے بہتان صریح ہے بلکہ یہہ کہنا گویا اونپر اسبات کا اتہام ہے کہ وہ وجود باری ہی کے منکر ہین کیونکہ جناب ممدوح کا فصل و بعد و جہت کی نفی ذات باری سے کرنے کے ساتھہ قرب کی بھی نفی مستوجب نفی ذات ہے اور یہہ محال و غلط ہے پس خوب غور کرو پس جو شخص امام صاحب کے تصنیفات کو دیکھا ہو وہ تو کبھی اونکی پاک ذات کے نسبت ایسا گمان نکر سکیگا بلکہ جسقدر ہمنے بعض اقوال امام صاحب کے اسکے آگے لائے ہین اوسپر ایک غایر نظر ڈالنے سے صاف ظاہر ہوجاویگا کہ امام صاحب تو حق سبحانہ تعالے کی معیت ذاتی کے ثبوت مین وہ داد دی ہے کہ سب اہل حق کو اونکے ممنون احسان رہنا چاہیئے وہ جانبکی ضرورت نہین بلکہ عنوان کیلئے سعادت ہی کو دیکھہ لو اور پھر میرے اس بیان کی تصدیق مولانا شاہ عبد العزیز صاحب سے کر لو کہ انہون نے ایک سوال کے جواب مین کیا کہا ہے جسکی عبارت اسی کتاب کے آخر مین نقل ہوگی۔ انشاء اللہ تعالے

(۲) از انجملہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہہ قول مندرجہ مکتوب ۲۱ جلد اول ہے کہ احاطہ و قرب او تعالے علمی است چنانکہ مقرر اہل حق است شکر اللہ سعیہم یعنے احاطہ اور قرب اوس تعالے کا علمی ہے جیسے کہ قرارداد اہل حق کا ہے اللہ تعالے انکی

سعی مشکور کرے الخ اس کامل مکتوب سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ربانی اول معیت ذاتی
کے قایل تھے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ معتقد فقیر از خوردی باز مشرب اہل توحید بود
والد فقیر قدس سرہ نگرانی تمام درباطن که بجانب مرتبہ بے کیفی داشته اند و بحکم ابن الفقیہ
نصف الفقیه فقیر را ازین مشرب از روے علم حظ وافر بود ولذت عظیم داخت
تا آنکہ حق سبحانہ تعالے بمحض کرم خویش بخدمت ارشاد پناہی حقایق و معارف آگاہی
موید الدین الرضی شیخنا و مولانا و قبلتنا محمد باقی قدس اللہ تعالے سرہ رسانید و ایشان
بفقیر طریقہ علیہ نقشبندیہ تعلیم فرمودند و توجہ بلیغ بحال این مسکین مرعی داشتند بعد
از ممارست این طریقہ علیہ در اندک مدت توحید وجودی منکشف گشت و غلوے
درین کشف پیدا شد علوم و معارف این مقام فراوان ظاہر گشتند و کم دقیقہ از
دقایق این مرتبہ ماندہ باشد کہ آنرا منکشف نگردانیدند و دقایق و معارف شیخ محی الدین
ابن العربی را کما ینبغی لایح ساختند و تجلی ذاتی که صاحب فصوص آنرا بیان فرمودہ
است و نہایت عروج جز آنرا نمی داند و در شان آن تجلی میگوید وما بعد هذا الا
العدم المحض بآن تجلی ذاتی مشرف گشت و علوم و معارف آن تجلی را کہ شیخ مخصوص
بخاتم الولایۃ میداند نیز بہ تفصیل معلوم شد و سکر وقت و غلبہ بر حال درین توحید
بحدے رسید کہ در بعضے عریضہ ہا کہ بحضرت خواجہ نوشتہ بود این دو بیت را کہ
سراسر سکر است نوشتہ بود **رباعی** اے دریغا کین شریعت ملت اعمای است
ملت ما کافری و ملت ترسای است کفر و ایمان زلف و روے آن پری زیبای است
کفر و ایمان ہر دو اندر راہ ما یکتای است و این حال تا مدت مدید کشید و از شہور
بہ سنین انجامید ناگاہ عنایات بغایات حضرت جل سلطانہ از دریچہ غیب در عرصہ ظہور

آمد و پردہ روپوش بیچونی و بیچگونگی را برانداخت علوم سابق کہ مبنی از اتحاد و وحدۃ وجود
بودہ اندرو بزوال آوردند و احاطہ و سریان و قرب و معیت ذاتیہ کہ دران مقام
منکشف شدہ بودمستتر گشتند و بیقین معلوم گشت کہ صانع را جل شانہ با عالم ازین
نسبتہائے مذکورہ ہیچ ثابت نیست احاطت و قربت او تعالے علمی است چنانچہ مقرر
اہل حق است شکر اللہ تعالے سعیم فقط امام ربانی کے اس تمام تحریر کا حاصل اسیقدر
ہے کہ اونکے والد بزرگوار کا مذہب و طریقہ نقشبندیہ اور مشرب توحید وجودی تھا
اور اونکے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے بہی انکو توحید وجودی ہی کا ارشاد فرمایا
تہا جسپر انہون نے مقاومت کی اور تجلی ذاتی سے مشرف بھی ہوے اور ایک
مدت دراز تک اس مقام مین رہے اور پہر یہہ نسبت وحدت وجودی کی ان سے
زایل ہوگئی تو احاطہ و سریان و قرب و معیت ذاتی کی کیفیت بھی جو مقام توحید
وحدۃ وجودی مین منکشف ہوئی تھی پوشیدہ ہوگئی اور نسبت معیت و احاطت
علمی کی اون پر ظاہر ہوئی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ور حقیقت معیت ذاتی حق ہے
جس عقیدت پر اونکے والد اور مرشد اور اونکے جد اعلی نقشبند علیہ الرحمہ تھے چونکہ
امام ربانی نے یہہ بھی بیان کردیا ہے کہ اس نسبت قرب و معیت ذاتی کا تحقق کشف
سر توحید وجودی پر مبنی ہے لہذا اسی مقام تجلی ذاتی مین اون پر قربت و معیت
ذاتی کا انکشاف ہوا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہہ انکشاف تامہ نہ تہا لہذا تجلی
ذاتی پر صفاتی تجلی غالب آگئی لہذا انہون نے مرتبۂ ذات سے صفات کے
طرف نزول فرمایا کیونکہ یہہ شہود ذات کا من ورائے حجاب صفات تہا لہذا
یہہ نظر توحید صفاتی کی تھی جسکے بعد توحید ذاتی یا وجودی حاصل ہوتی ہے

چنانچہ امام ربانی کی آخری مکتوبات سے یہہ امر ثابت ہے آخر کار حضرت ممدوح نے توحید وجودی کے مقام پر عروج فرمایا اور تجلی ذاتی سے مشرف ہوئے جیسا کہ انہون نے مکتوب (۸۹) جلد سیوم مین معیت حق سبحانہ تعالے کے طرف اشارہ فرمایا ہے کہ وانچہ فہمار این حقیر است درین مسئلہ ومناسب شان تقدس و تنزیہ عبارت ہمہ ازوست نہ بآن معنی علمار ظواہر بران اقتضا دنمایند وگویند صد و خلق ہمہ ازوست این خود صادق است مع ذالک انجا علاقہ دیگر ہم است کہ علما بآن مہتد نگشتہ اند وصوفیہ بدریافت آن ممتاز گشتہ وآن ارتباط اصالت وظلیت است یعنے اگر وجود ممکن است ناشی از وجود واجب است تعالے وپر تو وجود اوست سبحانہ الخ ترجمہ سابق گذر چکا یہان امام ربانی نے اہل ظواہر کے (جنکو مولوی صاحب نے اہل باطل کہا ہے) اوس عقیدہ کا انکار کیا ہے جو وہ کہتے ہین کہ ذات حق سبحانہ تعالے اور اوسکے مخلوق کے درمیان کوئی تعلق نہین ہے بلکہ وہ فرماتے ہین کہ خالق ومخلوق کے درمیان ضرور تعلق وارتباط اصلاً وظلاً حاصل ہے جسکا مفہوم دوسرے لفظون مین احاطت ومعیت ذاتی ہے اور نیز اوسکے بعد آخر مین فرماتے ہین کہ وانچہ این فقیر از اطلاقات ایشان معنی ہمہ اوست می فہمد آنست کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور ایک ذات اللہ تعالے وتقدس الخ یعنے اور جو کچھ کہ یہہ فقیر وجودیہ کے اطلاقات سے معنی ہمہ اوست کی سمجھا ہے وہ یہہ کہ ان تمام متفرق وحادث چیزون کا ظہور اوسی ایک ذات تقدس و تعالے کا ہے فقط پس یہان بھی توحید وجودی کے اقرار سے معیت وقربت ذاتی ظاہر ہوتی ہے چنانچہ مولوی اسمٰعیل شہید نے رسالہ صراط مستقیم مین اپنے مرشد اعلے

امام ربانی کے اس منشار کو طریقہ مجددیہ کے مراقبات مین تصریحاً ظاہر کر چکے ہین جسکو ہم سابق نقل کر چکے ہین کیون نہو امام ربانی کے مرشد باقی باللہ قدس سرہٗ نے اپنے رسالہ نور وحدت مین توحید وجودی و معیت ذاتی کو ثابت کر چکے ہین تو پھر اوسکے خلاف امام ربانی رحمتہ اللہ علیہ کے نسبت یہہ کہنا کہ وہ بغیر ذات کے محض معیت علمی کے قایل تھے ہرگز صحیح نہین ہو سکتا کیونکہ اس شان کی معیت علمی اولاً اس امر کے مقتضی ہے کہ صفت علم کا انفکاک ذات سے ممکن وجایز ہو حالانکہ امام ممدوح نے جلد اول کے مکتوب ۲۳۴ مین فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فی نفس الامر ذات وصفات آلٰہی مین انفکاک نہین ہے اور جواز انفکاک صفات کا عقیدہ مخالف اہل سنت ہے انتہی ملخصاً تو پس جناب ممدوح کا قرب علمی کہنا منافی قرب ذاتی نہوا کیونکہ ذات وعلم آلٰہی مین انفکاک متصور نہین ہو سکتا اور ثانیاً قرب ذاتی کا انکار اسبات کو چاہتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات مطلق علی العرش بجہت فوقیت انفصالی مقید ہو حالانکہ خود امام ربانی نے جلد سیوم کے مکتوب (۵۳) مین فرمایا ہے کہ فہو سبحانہ لا یتحد مع شی ولا یتحد معہ شی ولا یتصل بالاشیاء ولا ینفصل الاشیاء عنہ تعالی والاشیاء ایضاً غیر متصلۃ بہ سبحانہ ولا ینفصل عنہ سبحانہ الخ یعنے پس وہ سبحانہ نہین متحد ہوتا ہے کسی شے کے ساتھہ اور نہین متحد ہوتی ہے اوسکے ساتھہ کوئی شے اور نہین متصل ہوتا ہے وہ اشیاء کے اور نہین منفصل ہوتے ہین اشیاء اوس تعالے سے اور اشیاء بھی اوس سبحانہ سے متصل نہین اور نہ اشیاء منفصل ہین اوس سبحانہ تعالے سے الخ اور جلد ثانی کے مکتوب ۶۷ مین فرما چکے ہین

کہ جہت را در حضرت او تعالے گنجایش نیست یعنے ذات مطلق مین قید جہت کی گنجایش نہین ہے اور جلد سوم کے مکتوب (۱۰۲) مین فرماتے ہین کہ ھو سبحانہ منزہ عن التحدید والتقیید وجمیع مراتب مخلوقیۃ تعالے ذاتہم یعنے وہ سبحانہ پاک ہے محدود ہونے اور مقید ہونے سے اور جمیع مراتب مخلوق سے بلند ہے پس سمجھو اور فافہم امر شینی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب وہ ذات مطلق کسی ایک جہت مین مقید و محدود نہین ہوسکتی اور نہ خالق و مخلوق کے درمیان فاصلہ و مسافت متصور ہوسکتی ہے تو اوسکا مفہوم بجز عموم احاطت و قربت ذاتی کے اور کیا سمجھا جا سکتا ہے بلکہ آپ نے جلد سوم کے مکتوب ۱۷۲ مین اوس ذات مطلق سے نسبت اتصال و انفصال کی نفی کرکے صفت قربت کو ثابت فرمایا ہے جو عنقریب نقل کیا جاویگا اور جلد اول کے مکتوب ۲۵۸ مین فرماتے ہین کہ ہر چند اقربیت او تعالے بما از ما بنص قطعی ثابت شدہ است اماچہ توان کرد کہ او تعالے از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما وراء الورا است باآنکہ دانیم کہ این ورائیت در جانب قرب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ از ہر نزدیکی نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت او را سبحانہ نزدیکتر می یابیم الخ کامل مکتوب اور اس کا ترجمہ سابق گذر چکا جس مین حق سبحانہ تعالے کی ذاتی اقربیت کا بہ نص قطعی ثابت ہونا مذکور ہے اور اسی جلد سوم کے مکتوب اول مین فرماتے ہین کہ وحضرت ذات جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات تعالے بعالم از عالم و از افعال و صفات واجبی اقرب باشد این است بیان اقربیت او تعالے کہ در حیز تحریر و بیان آید عقلاً اگر بہ سر انصاف بیایند بحیل قبول اہمعنی نمایند

اگر قبول نہ نمایند غم نیست کہ خارج از مبحث اند الخ یعنے ذات حضرت حق جل و علے کی تمام اصلون کی اصل (حقیقت) ہے یہی وجہ ہے کہ ذات حق کی عالم کے ساتھ عالم سے اور افعال و صفات واجب کے قریب تر ہین۔

اقربیت حق سبحانہ تعالے کا اسیقدر بیان تحریر و تقریر مین آسکتا ہے عقل انصاف پر آوے تو ممکن ہے کہ اس بات کو قبول کرلے اگر قبول نکرے تو کچھہ غم نہین کیونکہ یہہ بات عقلی بحثون سے خارج ہے الخ اور پھر جلد سیوم کے مکتوب دہم مین فرماتے ہین کہ قرب حق سبحانہ تعالے ہر چند بیچون و بیچگونہ است اما وہم را انجا گنجایش جولانگاہ است اقربیت او تعالے کہ از حیطہ وہم خارج است و از دایرہ خیال بیرون لہذا اقرب دان بسیار اندو اقربیت دان اقل قلیل الخ یعنے قرب حق سبحانہ کا ہر چند کہ بے چون و بیچگونہ ہے لیکن وہم کو وہان گذرنے کی گنجایش ہے اور اقربیت حق سبحانہ کی احاطہ وہم سے خارج اور دایرہ خیال سے باہر ہے (یعنے وہم و خیال کو اوس مین غور کرنے اور اوسکے سر کو سمجھنے کی قوت نہین) لہذا اقرب الہی کے جاننے والے بہت لوگ ہین مگر سر اقربیت الہی کے جاننے والے بہت ہی کم لوگ ہین الخ پس ان تمام مکتوبات متذکرہ حال و گذشتہ سے نہایت صراحت کے ساتھہ ثابت و متحقق ہوگیا کہ امام مجدد رحمۃ اللہ علیہ قرب و معیت ذاتی حق سبحانہ تعالے کے نہ صرف قایل تھے بلکہ اوسکے ثابت کرنیوالے ہین کیون نہو وہ تو ولی اللہ ہین اور بغیر کشف سر معیت و قربت ذاتی کے مرتبہ ولایت کب کسی کو حاصل نہین ہوسکتا۔

اب رہا یہہ امر کہ باوجود اس حقیقت کے جلد اول کے مکتوب مین معیت ذاتی سے

تنزل فرما کر معیت علمی کے مقام پر کیون ٹہر گئے تھے۔ مین کہتا ہون کہ وہ کب ٹہرے
رہے آخر پھر وہ حجاب زایل ہوگیا اور سالک طریقت کو یہ حجب پیش آتے رہتے
ہین کیونکہ ذات مطلق نور کے پردون مین مستور ہے لہذا سالک طریقت پر ان
انوار کا ہجوم ہوتا ہے تو اپنے آپ کو موصل الی الحق سمجھتا ہے پھر جب بادۂ تجلی
وجذبۂ حقیقی عروج کرتا ہے اور حقیقت حال مکشوف ہوتا ہے تو پہلے کشف سے
توبہ و استغفار کرنے لگتا ہے جیسے قصہ معراج ابراہیمی دال اور اوسکے حسب حال
ہے کہ جب ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کو تاریکی شب کی ڈہانک لی یعنے عالم
شہادت سے عالم ملکوت مین پہونچے تو اثنا سیر مین آپنے ایک نور دیکھا اور
اوسکو حقیقت جانا اور اوس مقام پر کچھ توقف فرمایا جبکہ معلوم ہوا کہ اصل
مقصود اور ہے تو پھر اوس سے درگذرا اور عروج کیا یہان تک کہ پھر وہی حجاب
باقی رہا جس کے بعد مرتبہ وصول کا شمار ہو۔ اوس نور کی عظمت وبزرگی دیکھکر
فرمایا کہ ھذا ربی ھذا اکبر یعنے اس بڑے نور کو جو من دون اللہ تہا اللہ جانا
اور پھر جب حقیقت حال مکشوف ہوگیا تو جانا کہ یہ نور اکبر بھی حق نہین ہے بلکہ
حق کا حجاب اکبر ہے تو باطل سے حق کے طرف رجوع کیا اور فرمایا کہ انی وجہت
وجہی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین پس اس حکایت
سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سالک طریقت کو اثنا سلوک مین اکثر حجب حایل
ہوتے رہتے ہین چونکہ وہ طالب حق ہوتا ہے لہذا اثنا سلوک و تحقیق مین
باطل کا حق کی صورت مین دیکھنا مضر نہین ہوتا بلکہ باطل پر ٹہر جانا اور اوسکو
حقیقت سمجھکر سلوک و عروج مدارج اعلی سے باز رہنا مضر ہے العیاذ باللہ تعالی

مولوی صاحب فرماتے ہین کہ بعض بجمیع عالم امکان ظالم ذات خدا سب کے قریب اور ساتھ ہے بلا حلول و اتحاد کے جو کہتے ہین اور اوسیکو عوام مین اہل سنت کا اعتقاد بتلاتے ہین سو سند اسکی سلف سے یعنے صحابہ سے لیکر ائمہ مجتہدین تک کے زمانہ والون سے ایک دو معتبر و مشہور بزرگ کے قول سے بھی کیون نہین بتلاتے ہین الخ۔

اگر جناب مولوی صاحب ہمارے اس تحریر پر شروع سے آخر تک ایک صاف اور سیدھی نظر ڈالینگے تو یقین ہے کہ بلا حلول و اتحاد حق سبحانہ تعالے کی معیت ذاتی پر ایک دو تو کیا دس بیس اقوال ملجائینگے بلکہ ہمارا دعوے تو یہہ ہے کہ یہہ امر کلام الہی اور احادیث نبوی سے بھی بخوبی ثابت ہے چنانچہ ہمنے احاطت و معیت ذاتی کو بعض آیات و احادیث سے تو ثابت کردیا ہے لہذا یہہ بیان احاطت و معیت ذاتی کے جبکہ حق سبحانہ تعالے نے لیس کمثلہ شی فرمایا ہے اور نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اوس ذات پاک کی تقدیس اوصاف مخلوق سے کی ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اوس ذات مطلق کے کسی جہت مین مقید و محدود ہونے یا دوسرے لوازم جسمی و مکانی سے تنزیہ فرمائی ہے تو بعینہ یہہ نفی حلول و اتحاد ہی ہے بلکہ خود مولوی صاحب نے بھی اپنے رسایل مین اکثر اقوال متقدمین و متاخرین سے یہہ ثابت کردیا ہے کہ اللہ تعالے کو مکان و جسم نہین ہے اسی بنا پر حق سبحانہ تعالے کے ذاتی استوار و فوقیت علی العرش کے نسبت امام المجتہدین ابو حنیفہ کا (جنکو مولوی صاحب نے تابعی اور بقولی تبع تابعی مان لیا ہے) یہہ قول لایا ہے

کہ استوی علی العرش من غیر استقرار یلیہ یعنے عرش پر مستوی ہے بغیر اوسپر ٹھیرنے جس سے اتحاد کی نفی ہو جاتی ہے اور اس نفی اتحاد کے ساتھہ امام صاحب کا دوسرا قول من حصر اللہ تعالے فی جہۃ الفوقیۃ او التحتیۃ فقد کفر قربت ذاتی کو ثابت کرتا ہے کیونکہ جب اوسکی ذاتی فوقیت سے جہت تحت وجہت فوق کی نفی ہو گی تو بلا حلول کے قربت ذاتی متحقق ہو گئی اور یہہ امر امام صاحب کے اس دوسری قول سے بھی ثابت ہوتا ہے جو فقہ اکبر مین فرمایا ہے ولا یکون بینہ تعالے وبین خلقہ مسافۃ وقال شارحہ ملا علی القاری فی شرح ھذا القول ای لا بنسبۃ الاتصال ولا بنسبۃ الانفصال ولا بنسبۃ الاتحاد وفی بعض النسخ ای لا فی غایۃ من القرب ولا فی غایۃ من البعد ولا بوصف الاتصال ولا بنعت الانفصال ولا بالحلول والاتحاد کما یقولہ الوجودیۃ المایلون الی الاتحاد انتہی اور نہین ہے درمیان اللہ تعالے اور اوسکے مخلوق کے مسافت اور کہا ہے ملا علی قاری نے اس قول امام ابو حنیفہ کی شرح مین یعنے قرب الہی مین عدم مسافت کی یہہ معنی ہے کہ یہہ بنسبت اتصال کی نہین ہے اور نہ یہہ بنسبت انفصال کی ہے اور نہ یہہ بنسبت اتحاد کی ہے اور ایک دوسرے نسخہ مین ہے کہ نہ انتہا درجہ کا قرب ہے اور نہ نہایت درجہ بعد ہے اور نہ موصوف ہے اتصال سے اور نہین موصوف ہے انفصال سے اور نہ ساتھہ حلول اور اتحاد کے جیسے کہتے ہین وہ وجودیہ جو مایل ہین طرف اتحاد کے اور امام بیہقی کا یہہ قول کہ ولا استقرار فی مکان ولا مماسۃ بشی من خلقہ یعنے نہین ٹھیرنا کسی مکان مین اور نہین چھوتا کسی شے کو اپنے مخلوق سے پس اس قول سے حلول

اتحاد کی نفی ہوگئی کیونکہ اوس ذات مطلق کا کسی مکان مین ٹھہرنا یعنے تمکن سے
حلول ثابت ہوتا ہے اور کسی چیز سے لگ جانا اتحاد پر دلالت کرتا ہے پس امام
بیہقی کے اس قول کے ساتھ اونکا دوسرا قول قرب کی معنی مین لا مسافۃ بین
خلقہ وبینہ کا قربت ذاتی پر صاف دلالت کرتاہے پس ان دونوں اقوال
کی تطبیق سے قربت ذاتی بلا حلول واتحاد کے ثابت ہے اور امام محمد بن ابو عوانہ
یعقوب بن اسحاق شاگرد امام مسلم کا یہ قول کہ لا یشتمل علیہ زمان ولا
یحیط بہ مکان یعنے نہین گہیر سکتا اوسکو زمانہ اور نہین گہیر سکتا اوسکو مکان
اور امام نووی کا یہ قول کہ فانہ منزہ عن التجسیم والانتقال والتحیز فی
جہۃ وعن سایر صفات المخلوق یعنے پاک ہے جسم ہونے سے اور نقل
کرنے سے اور گہر جانے اور جہت مین ہونے اور تمام صفات مخلوق سے
اور امام غزالی نے کہا ہے کہ وھو اقرب من کل موجود وھو اقرب
الی العبد من حبل الورید وھو علی کل شی شہید یعنے اللہ تعالے ہر موجود
چیز کے قریب ہے اور اللہ زیادہ قریب ہے اپنے بندہ کی رگ جان سے اور
اللہ ہر ایک چیز پر موجود ہے الخ اور اس قربت ذاتی کے ثبوت کے ساتھ ہی
یہ کہا کہ ولا یحل فی شی ولا یحل فیہ شی یعنے اور نہین حلول کرتا کسی شے مین
اور نہ کوئی شے حلول کرتی ہے اوسمین انتہی اور امام ربانی جلد سیوم مکتوب ۹۵
مین فرماتے ہین کہ اتصال وانفصال را دران بارگاہ گنجایش نہ تجویز حالیت و
محلیت انجا کفر است وحکم باتحاد وعینیت عین الحاد وزندقہ خواص عباد او تعالی
ہر چند دران حضرت قرب ووصل پیدا کنند از قبیل قرب جسم بجسم نخواہد بود ودر جنس

اتصال جوہر بعرض نہ انجا اگر قرب است بے چون است د اگر وصل است ہم بیچون الخ
یعنے اتصال و انفصال کو بارگاہ الہی مین گنجائش نہین اور وہان حال و محل یعنے
حلول کی تجویز کرنا کفر ہے اور حکم اتحاد و عینیت کا الحاد و زندقہ ہے۔ اللہ تعالے
کے خاص بندون کو ہر چند اللہ تعالے کا قرب و وصل حاصل ہوتا ہے مگر یہہ
قرب ایسا نہین ہے جیسا کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھہ ہوتا ہے اور
نہ یہہ اتصال اوس قسم کا ہے جسطرح جوہر کا عرض کے ساتھہ ہے اگر وہان
قرب ہے تو بے چون ہے اگر وصل ہے تو وہ بھی بیچون ہے الخ۔ امام ربانی
نے یہان با وجود ثبوت قرب کے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے اسکے قبل اونکے
اقوال سے قرب ذاتی کا ثبوت ہو چکا ہے اور با وصف ثبوت قرب ذاتی کے
نفی حلول و اتحاد و اتصال و انفصال وغیرہ اوصاف اجسام کی نفی بھی اونکے
اقوال گذشتہ سے ثابت و متحقق ہو چکی ہے۔ تو پھر اب بغیر حلول و اتحاد کے
قربت حق سبحانہ تعالے کے ثبوت مین کیا کسر باقی رہگئی ہے کیونکہ ہمنے اولاً
حق سبحانہ تعالے کی قربت ذاتی کو عقلاً و نقلاً ثابت ہی کر دیا ہے اور ان جملہ
اقوال سے بھی وہی ہمارا مقصود ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب اوس ذات مطلق
سے قید جہت اور بعد مسافت کی نفی ہوگئی تو عموم قربت ہی ثابت رہی اور
ذات حق سبحانہ تعالے کے کسی اپنی مخلوق کے ساتھہ متحد نہونے اور کسی اپنے
مخلوق مین حلول نکرنیکے نسبت مولوی صاحب کو ہمارے ساتھہ اتفاق ہے
تو بس ہمنے قربت ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ثابت کر دیا اگر اس بارہ مین کسی
صحابی ہی کا قول ضروری ہے تو بس یہی ایک ارشاد مرتضوی کافی ہے کہ

سبحانہ وتعالے عن تکیف من زعم ان الٰہنا محدود فقد جہل الخالق المعبود ومن ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمت الحیرت والتخلیط بل ہو المحیط بکل مکان الحدیث یعنے پاک و برتر ہے اللہ تعالے ظاہر کرنے کیفیت سے اوس شخص کے جو زعم کرتا ہے اسبات کا کہ ہمارا معبود محدود ہے یعنے مقید ہی کسی ایک جہت میں پس وہ نجانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اسبات کا کہ مکان اوسکو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اوسکو حیرت وگڑبڑ بلکہ وہی یعنی اللہ محیط ہے سب مکانون پر الخ روایت کی اس حدیث کو ابونعیم نے محمد بن اسحاق سے اور اوس نے نعمان بن سعد سے یہان علی کرم اللہ وجہہ کا ذات مطلق سے حد کی نفی کرنا بعینہ اتحاد کی نفی ہے اور اس ذات مطلق پر کسی مکان کا احاطہ نکرنا یعنے اوسکا محاط نہونا ہی حلول کی نفی ہے اور یہہ بل ہو المحیط بکل مکان کے قول سے بغیر حلول واتحاد کے احاطت ذاتی ثابت ہے اور یہہ انس بن مالک کی مروی حدیث کے اس قول نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہ ینظرون الی ربھم بلا کیفیۃ ولا حد محدود ولا صفۃ معلومۃ یعنے دیکھینگے اپنے رب کو بلا کیفیت کے اور بغیر حد کے جو محدود کردے اور نہ کسی خاص صفت معلومہ پر الحدیث پس اس سے بھی اوس ذات مطلق سے حلول واتحاد وغیرہ صفات معلومہ اجسام کی نفی ہوجاتی ہے جسمین تکیف وحد وتحدد ولازم ہے اور قرطبی نے اس حدیث سے یہہ استدلال کیا ہے کہ بان اللہ یری لا فی مکان ولا علی جہۃ من مقابلۃ او اتصال شعاع او ثبوت مسافۃ بین الرائی والمرئی یعنے کہا ہے قرطبی نے اجماع ہے اسبات پر

اللہ تعالے دیکھا جاویگا نہین ہوگی وہ رویت مکانی یا جہتی جو سامنے سے ہو
یا اتصال شعاع یا ثبوت مسافت کا درمیان بندہ اور خدا کے (اس کامل قول کو
ہم اول لکھہ آئے ہین) بندہ اور خدا کے درمیان مسافت کی نفی ہی قربت ذاتی
کا ثبوت ہے اور اللہ تعالے کی ذات مطلق کو حد اور اوسکا محدود نہونا ہی نفی
حلول و اتحاد ہے تو پہر بغیر حلول و اتحاد کے قربت ذاتی کے ثبوت پر اور کس
بات کے صراحت کی حاجت ہے اور امام بیہقی نے ابوداؤد سے روایت کی ہے
کہ سفیان ثوری اور شعبہ اور حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابوعوانہ نہین
حد کرتے تھے اللہ تعالے کو جس سے نفی حلول و اتحاد ثابت ہے اور نیز امام
بیہقی نے حلیمی سے نقل لایا ہے اللہ تعالے کی قربت کے نسبت حدیث صحیح مین
لفظ اقربیًا کا جو آیا ہے اوسکی یہہ معنے ہے کہ نہین مسافت درمیان بندہ اور
خدا کے اور اوسی حدیث کی تفسیر مین حافظ ابن حجر عسقلانی نے شارح کرمانی سے
نقل کیا ہے کہ ولیس المراد قرب المسافۃ لانہ منزہ عن الحلول یعنے نہین ہے
مراد اللہ کے قربت سے قرب مسافت کی کیونکہ وہ پاک ہے حلول سے اور امام
سیوطی نے شیخ عزالدین سے نقل لایا ہے کہ الحق سبحانہ موجود فی کل مکان
وینزہ عن المکان الخ ـ یعنے حق سبحانہ تعالے موجود ہے ہر مکان مین خالی
ہنین کوئی مکان اوس سے اور پاک ہے مکان سے جسکا حاصل یہی ہے کہ
اوس ذات مطلق کی قربت بغیر حلول و اتحاد کے ہے چنانچہ انہون نے
اوسکے اوپر اللہ تعالے کی ذاتی قربت کے نسبت یہہ کہدیا ہے کہ لا بمعنی قرب
المسافۃ لانہ منزہ عن ذلک کیونکہ قرب مسافت یعنے جو قریب کہ مسافت سے

حاصل ہوتا ہے وہ خاصہ قرب اجسام ہے جسمین حلول واتحاد واقع ہوتا ہے
اللہ تعالے اوس سے منزہ ہے اور کہا ہے ابن فورک نے شرح مشکل الاحادیث
مین ذلك راجع الی فوقیة المنزلة والمرتبة وفوقیة القدرة والعظمة فاما الفوقیة
بالمسافة والمکان فمحال فی وصفه وفایدة الخبر تعرفنا انه عن ذکره ممن لایدخل
بین طبقین ولاممن هو فی کل مکان کما ذهب الیه المخالفون واذا استفدنا
بهذا الخبر تکذیب هذین الفرقین فی دعواهما علی الله انه یحل فی بعض
المخلوقات ویوصف انه فی کل مکان رجع تاویل الخبر الی ما نقول انه اراد
به غیر مختلط ولاممتزج بشی من خلقه وانه باین مما خلق بینونة الصفت
والنعت لابالتحیز والمکان والجهة یعنے حدیث اوقال ثم الله فوق ذلك
کی شرح مین کہا ہے کہ یہہ جملہ راجع ہے طرف فوقیت منزلت ومرتبت اور فوقیت
قدرت وعظمت کے مگر فوقیت مکان اور مسافت کی محال ہے اوسکے وصف
مین اور فائدہ حدیث کا یہہ ہے کہ جانین ہم کہ وہ سبحانہ تعالے نہین داخل ہوتا ہی
درمیان دو طبقون (آسمانون وغیرہ) کے اور نہ وہ ایسا ہے جو وہ تمام
مکانون مین ہے جیسا کہ گئے ہین اسطرف مخالف فرقے اور جب ہم فائدہ اوٹھاوین
اس حدیث سے ان دونون فرقون کی تکذیب مین جو کہتے ہین وہ دونون
فرقے اللہ تعالے کے نسبت کہ ایک کہتا ہے کہ وہ اللہ حلول کرتا ہے بعض
اپنے مخلوق مین اور دوسرا کہتا ہے اللہ تمام مکانون مین ہے تو پھری گئی
معنی اس حدیث کی طرف اسکے کہ کہا جاوے کہ ارادہ کیا ہے ساتھہ اس حدیث
کے اللہ تعالے کسی چیز سے ملا ہوا نہین اور وہ جدا ہے اپنے مخلوق سے

اور یہہ جدای صفت و نعت کی سی ہے اور نہین ہے یہہ جدائی تحیز و مکان وجہت کے ساتہہ انتہے۔

پس اسقدر صراحت کے بعد بھی کیا بغیر حلول و اتحاد کے قربت ذاتی کا عقیدہ بے ایمانی اور مکارونکی بات ہو گی نعوذ باللہ من ذلک بلکہ اس عقیدہ کے بغیر تو تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہین ہوسکتی جیسا کہ امام سیوطی نے فقال لهم اعتقدوا ما قررته لكم في المعية فاعتمدوه ودعوا ما نافيه تكونوا منتهين لمولاكم حق التنزيه ومخلصين لعقولهم من شبهات التشبيه یعنے امام سیوطی جب عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالے کو ثابت کر چکے تو مخاطبین اور حاضرین جلسہ سے فرمایا کہ اعتقاد رکھو جو کچھہ کہ تقریر کی ہے مین نے تم سے اللہ تعالے کے معیت کے باب مین اور اعتماد کرو اس میرے قول پر اور چھوڑ دو عقیدہ جو کچھہ کہ منافی ہے اسکے تو ہو جاوینگے تم اپنے مولے کی تنزیہ کرنیوالون سے جو حق اوسکی تنزیہ کرنیکا ہے اور اس عقیدۂ تنزیہ سے مخلصی حاصل ہو گی عقلون کو تشبیہ کے شبہات سے انتہی کیونکہ اوس ذات مطلق کو بجہت فوقیت اتصالی یا انفصالی معتقد کرنا منافی تنزیہ آلہی و مطلقیت ذات باری ہے لہذا یہہ قید جہت کی عین تشبیہ ہے۔

مولوی صاحب فرماتے ہین کہ ذاتی قرب و معیت و احاطہ خدا کا بغیر حلول کے ہرگز نہین ہو سکتا کیونکہ ذاتی قرب و معیت کو ذات خدا عالم مین حلول کرنا یعنے داخل ہونا ضرور و لازم ہے لہذا قرب و معیت ذاتی کے اثبات کے ساتہہ نفی حلول و اتحاد بے معنی بات ہے اور متناقض سب اسکا قصور فہمی ہے

یا ارادۂ عوام فریبی الخ الحق صرف ایک مولوی صاحب ہی نہین بلکہ ہر ایک
مسلمان کا عقیدہ یہی ہے کہ کل من الحلول والاتحاد کفر یعنے ہر ایک
حلول و اتحاد کفر ہے شاید اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہہ کہا ہے کہ بس بلا
حلول کے قریب اور ساتھ ہے کہنا حماقت کی بات ہے یا عوام فریبی اس بات
سے کفر سے نجات حاصل نہین ہوتی انتہی - معلوم ہوتا ہے کہ یہان مولوی صاحب
حق سبحانہ تعالے کی اس قربت ذاتی کو مثل قربت ذوات اجسام کے سمجھا
ہے جسمین حلول و اتحاد لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب ایک سوال
مقدر فرضی کے جواب مین فرماتے ہین کہ اگر کوئی احمق سے کہے کہ ذات خدا
مثلاً آدمی مین حلول نکر کے قریب ہے کہے تو اوسکو لازم نہین کہ خارج بدن
سے لگے رہے پس جدائی فاصلہ کی کہان ثابت ہوئی تو ہم کہینگے کہ اس سے
بھی فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آدمی کے خارج بدن سے لگی رہنے
سے اندرون بدن کے اجزا کے ساتھ فی الجملہ فاصلہ کی جدائی ثابت ہوجاتی
ہے اور بڑی چیز جیسے زمین اور پہاڑ وغیرہ مین اسکے اجزاے اندرون کے
ساتھ بڑے فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور اگر اندرون بدن کے اجزا
سے بھی لگی رہنے کے قایل ہون تب بلاشبہ حلول ثابت ہوجاتا ہے علاوہ
بیرون خارج بدن کے لئے ذات خدا محل اور جگہہ ہونا لازم ہوجاتا ہے اور
ہوا مین حلول کیسکہ سبب خلو مین ہوا موجود ہے جس کے وجہ سے کفر سے
نجات نہین حاصل ہوتی انتہی اور پھر یہہ فرماتے ہین کہ پس ان ہدا اعتقاد کا
یہہ کہنا کہ اللہ تعالے بذات خود ہمارے قریب اور ساتھ ہے مگر بلا حلول

واتحاد اسکا رد یون ہے کہ ذات سے خدا قریب ہونا دو باتون کو لازم کرتا
ہے یا وہ ذات ہمارے ظاہر جسم سے لگی رہنا یا اس سے کچھ فاصلہ پر رہنا
لگی رہنے کی صورت مین ذات خدا محل حوادث ہونا ضروری ہے اور ہوا مین
حلول اور اندرون جسم کے اجزا سے جیسے دل وغیرہ تھوڑا فاصلہ بھی ثابت
ہوتا ہے اور بڑی چیزون کے ساتھ جیسے پہاڑ اور زمین و آسمان اونکے
اندر کے اجزا کے ساتھ بڑا فاصلہ ثابت ہوتا ہے اگر کہین کہ ذات خدا جیسے
کہ ظاہر جسم کے ساتھ لگی ہوئی ہے ہر جسم کے اندرون اجزا کے ساتھ بھی
ویسی ہی ہے ہم کہینگے اس قول پر بلا شبہ حلول ثابت ہوجاتا ہے پھر انکی
بلا حلول کی بات جھوٹی ٹھہرتی ہے اور بھی اس صورت مین محل حوادث
ہونیکے سوا حلول بھی ثابت ہوجاتا ہے کیونکہ ہوا دنیا کے ہر خلو مین موجود
ہے اور ہمارے جسم سے بغیر حلول کے لگی ہوئی قریب ہو تو ہوا مین حلول
کرنا جو وہ بھی جسم لطیف ہے ثابت ہوجاتا ہے چونکہ ہوا ہمارے جسم سے
لگی ہوئی ہمارے خارج مین بھری ہوئی ہے سو اسنے داخلی سب پر ظاہر
ہے اور دوسرے صورت مین ہمارے جسم سے فاصلہ اور ہوا مین حلول
ثابت ہوجاتا ہے پس فاصلہ کی جدائی نہین کہنا باطل ہوجاتا ہے اور جو شخص
ذات خدا مین اور مخلوقات مین فاصلہ کی جدائی نہین کہتا اس قول سے
ہر پلید چیز سے جیسے گوہ موتھ اور سنڈاسون سے بھی ذات خدا لگی رہنا
ثابت ہوتا ہے اس سے پلید کفر اور کیا ہوگا الخ چونکہ مولوی صاحب نے
حق سبحانہ تعالے کی حق قربت ذاتی کو مثل دو جسمون کی قربت کے قیاس

کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالے کی قربت مین جسمانی قربت کے اوصاف حلول واتحاد کا قیاس فرمایا ہے لہذا ان احتمالات عقلی کو محض دو اجسام کثیف کی قربت کے مقابلہ مین پیدا کیا ہے جیسے کہ اونکی مثالون سے ظاہر ہے تو اس صورت مین مولوی صاحب کا وہ عقیدہ فوقیت انفصالی کا بھی اس احتمال عقلی سے بچ نہین سکتا لہذا حق سبحانہ تعالے کے صفات کی معنی اوسکی عظمت وجلال ہی کے لایق لینے کے بارہ مین عقل سلیم سے کام لینا چاہئے یعنے یہہ معنی منافی تنزیہ آلہی نہو جس سے مولوی صاحب کو بھی انکار نہین ہے پس اس صورت مین اس امر کو عقل سلیم کے ساتہہ دریافت کرنا چاہئے کہ آیا اوس ذات مطلق کا بجہت فوق مقید کرنا اور فاصلہ ومسافت مکانی کا ثابت کرنا منافی تنزیہ ومطلقیت ذاتی ہے کہ نہین درحالیکہ جہت و فصل ومسافت وقید وحد وغیرہ یہہ سب خواص ولوازم اجسام وامکنہ ہین اور ذات مطلق جسم ومکان سے مستغنی ومقدس ہے تو بالضرور اوسکی ذات پاک مین قید جہت وفصل ومسافت مکانی کو ہرگز دخل نہوگا جسکو ہم نقلاً وعقلاً ثابت بھی کر آئے ہین یعنے جبکہ حق سبحانہ تعالے کی ذات مطلق سے قید جہت مکانی اور بعد وفصل جسمانی کا احتمال کلی مرتفع ہوگیا تو قربت ثابت بھی ہوجاویگی کیونکہ بُعد کی نفی کے ساتہہ ہی قربت اور قید کے رفع سو اطلاقیت متحقق ہوجاتی ہے لیکن بعد تحقق اس قربت ذاتی کے بھی چونکہ حلول واتحاد وغیرہ اوصاف قربت اجسام کا شبہہ باقی ہوتا ہے لہذا عقل سلیم کا کام یہہ ہے کہ اوس ذات پاک کی قربت سے حلول واتحاد کے ان تمام شبہات کی نفی کرے تاکہ تنزیہ تام ترب اللہ کی حاصل ہوجاوے۔

چونکہ فہوم عوام مین باوصف قربت ذاتی کے اوس حلول و اتحاد کی نفی محال سمجھی جاتی ہے جو قربت اجسام مین پائی جاتی ہے کیونکہ وے تو اپنے مشاہدات حسّی پر اعتماد کرتے ہین اور دو جسمون کی قربت کو دیکھتے ہین تو اونکی قربت کو بغیر حلول و اتحاد کے نہین پاتے لہذا وے حق سبحانہ تعالےٰ کی قربت کے نسبت بھی یہی گمان کرتے ہین اور کہتے ہین کہ ہر ایک قربت مین حلول و اتحاد ضروری ہے اور بغیر حلول و اتحاد کے قربت محال ہے چونکہ یہہ دعوے انکا بلحاظ رویت حال قربت اجسام کثیف کے ہے لہذا ہم اونکی اس نظر کثیف کو قربت اجسام لطیف اور قربت ارواح کے طرف پھیر کر دکھلاتے ہین مثلاً عکس و آئینہ ہے دیکھو عکس و آئینہ مین کیسی قربت ہے باوجود اس قربت کے عکس آئینہ کے اندر حلول نہین کیا ہے اور نہ آئینہ کی سطح بالا سے متحد ہوا ہے باوجود عدم حلول و اتحاد کے غور کرو کہ پھر یہہ کیسی قربت ہے ۔

(۲) پھر آئینہ و نور کی قربت پر نظر کرو کہ نور آئینہ کے اندر و باہر ہر ہر ذرہ پر برابر احاطہ کئے ہوے ہے اور کوئی ذرہ آئینہ کا اس احاطت و قربت نور سے خالی و جدا نہین کیونکہ جو ذرہ آئینہ کا کہ اس احاطت نور سے خالی وجدا ہو وہ تاریکی مین ہوگا پس باوجود اسقدر قربت و احاطت کے نور آئینہ کے ساتھہ متحد یا اوسکے اندر حلول نہین کیا ہے کیونکہ اگر نور کا آئینہ کے ساتھ اتحاد ہوجاوے تو نور و آئینہ کا وجود خارجاً متحقق نہوگا بلکہ بعد اتحاد کے وہ شئے ثالث بنجاویگی حالانکہ یہان نور و آئینہ اپنی حقیقت سے منقلب نہین

ہوے ہین اور باصلیت خود باقی ہین اور نور کا آئینہ کی اندر حلول کرنیکی صورت ہین آئینہ یعنے محل کی تقسیم سے نور یعنے حال کی تقسیم لازم آویگی حالانکہ آئینہ کے ٹکڑے ٹکڑے کئے جاوین تو نور منقسم نہین ہوتا بلکہ باوجود تقسیم آئینہ کے نور بحالہ وبا وصافہ رہکر اون متفرق ذرات آئینہ کو منور کر رکھتا ہے اور نور کی اس قربت نورانیت کا فیض جمیع اجزاے آئینہ کو بلا حلول واتحاد کے مساوی پہونچتا رہتا ہے۔

(۳) پہر نور اور الوان کی کمال قربت پر غور کرو کہ بغیر نور کے الوان کو ظہور ہی نہین ہے یعنے نور والوان مین اسقدر قربت تامہ ہے کہ نور والوان کے درمیان بجز نور قلبی کے محض مشاہدہ حسی سے امتیاز ہرگز حاصل نہین ہوسکتا کیونکہ مشاہدہ حسی مین تو نور عین رنگ نظر آتا ہے باوجو اسکے کوئی دہبہ رنگ کا نور پر عاید نہین ہوتا مثلاً رنگ سرخ جو ہمکو نظر آتا ہے وہ نور ہی ہے جو بصورت رنگ سرخ کے ظاہر ہے مگر باوجود اس کمال قربت ظہور کے نور سرخ نہین ہوجاتا کیونکہ ایک ہی نور مختلف قسمونکی رنگون کو اون اونکی صورت اصلی پر سبکو کاست ظاہر کرتا ہے بالغرض اگر کسی رنگ سے نور ملون ہوجاتا تو پہر دوسرے رنگ کو وہ ظاہر نکرسکتا۔

(۴) اور پہر نور وہوا کی قربت پر غور کرو کہ ہر خلا مین ہوا ہے اور ہوا کے ساتھہ نور بھی بلا مزاحمت پایا جاتا ہے مگر ہوا کے ساتھہ نور کی اس قربت سے حلول واتحاد لازم نہین آتا کیونکہ اتحاد مین یعنے دو چیزون کے ملجانے کے بعد اوسکا نیسرا نام ہوجاتا ہے اور اون دونون چیزون کے ملجانیکے

بعد جو تیسری چیز حاصل ہوتی ہے اوسکی خاصیت و کیفیت ثالثہ پیدا ہو جاتی ہے
مثلاً شکر و پانی ہے جنکے باہم متحد ہو جانے سے ایک تیسری شے حاصل
ہو جاتی ہے جسکا نام شربت ہے پس یہہ تیسری شے جو شربت ہے نہ محض
پانی ہے نہ محض شکر ہے کیونکہ ان دونون کے اتحاد کے بعد ذات شکر کی
اور ذات پانی کی شربت کے سوا خارج مین موجود نہین رہتی علی ہذا طبیعت
پانی کی سرد و تر اور شکر کی خاصیت گرم و خشک ہے اور اتحاد کے بعد شربت کی
مزاج گرم و تر اون دونون کے مغایر ہنگی لیکن یہہ جسمی اتحاد نور و ہوا مین
پایا نہین جاتا کیونکہ نور و ہوا مین اگرچہ قربت تامہ ہے مگر باوجود اسکے ہوا
اپنی حالت اصلی پر رہتی ہے اور نور اپنی کیفیت ذاتی پر ہوتا ہے لہذا ان
دونون کی اس قربت سے کوئی تیسری شے پیدا نہین ہو جاتی ہے اور
اسیطرح نور و ہوا کی قربت مین حلول بھی نہین ہے کیونکہ ہوا کی تقسیم سے
نور کی تقسیم لازم نہین آتی وجہ اسکی یہہ ہے کہ باوجود نور و ہوا مین قربت
حسی کے معنوی بعد بھی ہے جسمین فصل مکانی نہین جسکو ہم اسکے پیشتر ثابت
کر آئے ہین کہ مکان ہوا مین نور کو دخل ہے لیکن مکان نور مین ہوا کو دخل نہین
یہی وجہ ہے کہ مکان ہوا کی تقسیم کا اثر مکان نور پر نہین پڑتا لہذا ہوا کی تقسیم
سے نور منقسم نہین ہو سکتا یہہ ایک نازک اشارہ ہے اسکو خوب سمجھو جس سے
اکثر احتمالات عقلی مرتفع ہو جاوینگے ۔

(۵) اور پھر بہ نظر غایر دیکھو کہ روح اور جسم کی قربت مین وہ حلول و اتحاد نہین
ہے جو دو جسمون کثیف کی قربت مین تھا کیونکہ روح جسم نہین ہے جسکو ہم

ثابت کر آئے ہین عقل سلیم کو اسکی تصدیق کے لیئے یہی قول الٰہی کافی ہے کہ
قل الروح من امر ربی اور امر رب وصف مقدار سے مبرا ہے جسکی تحقیق
امام غزالی کے رسالۂ مضنون سے ہو سکتی ہے جبکہ روح جسم نہین ہے
تو جسم انسانی کے ساتھہ روح انسانی کی قربت مین وہ حلول و اتحاد بھی نہوگا
جو دو جسمون کثیف کی قربت مین پایا جاتا ہے اور دو جسمون کثیف کے حلول
و اتحاد کے اوصاف تو ہم بار بار بیان کر چکے ہین کہ حلول مین مکان یعنے
محل کی تقسیم سے جسم یعنے حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور اتحاد مین دونون چیزونکا
وجود مفقود ہو کر اون دونون کے وجود سے ایک تیسری شئے پیدا ہو جاتی
ہے اور جسم و روح کی یہہ حالت و کیفیت نہین ہے جسکی تصریح ہم اول کر آئے
ہین وتلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون مخلوق خدا کی قربت
کی یہہ پانچ مثالین سمجھنے والون کے لئے کافی ہین جبکہ خداوند تعالے کے
بعض مخلوق کی قربت و معیت ذاتی مین حلول و اتحاد لازم نہین آتا ہی
تو پھر اوس خالق مطلق کی قربت و احاطت کے نسبت حلول و اتحاد کا گمان
کرنا ظلم عظیم ہے ولله المثل الاعلے - یعنے اللہ تعالے کی ذات و صفات
کی مثالین اعلے ہین فلهذا قال الغزالی اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق
کما لا تشبه ذاته ذات الخلق یعنے اسلئے جیسے کہ اوسکے صفات مخلوق
کے صفتون کے متشابہ نہین اسیطرح اوسکی ذات پاک بھی مخلوق کے
ذوات کے متشابہ نہین ہے -

چونکہ مولوی صاحب اس قربت ذاتی کی صورت مین ذات مطلق کا

محل حوادث ہونا ضروری سمجھتے ہین لہذا فرماتے ہین کہ ذات خدا کا محل حوادث
ہونا دو معنون پر شامل ہے ایک یہہ کہ ذات خدا مین نئی چیزین پیدا نہین
ہوتین سمجھنا دوسری یہہ کہ مخلوق جو حادث ہین ذات خدا انکے لئے جگہہ نہین
جاننا الخ الحق یہہ دونون شبہات ذوات اجسام کے متعلق ہین یہان
ذات خدا جسم نہین ہے لہذا ذات خدا مین کوئی چیز داخل نہین ہوتی اور نہ
کسی چیز مین ذات خدا کی جگہہ پکڑتی ہے بلکہ ذات خدا کی سچی اور ہے اور ہیگی
یعنے ہمیشہ سے ہے اور ذوات عالم کے اول نہ تھے اور اب پیدا و ظاہر
ہوگئے ہین اگر اس بہید کے سمجھنے مین تامل ہے تو ذات نور پر نظر کرو کہ وہ بذاتہ
روشن اور دوسرے اشیا کو بھی روشن کرنیوالا ہے غرض نور بذاتہ منور ہے
خواہ اوسکے مقابل کوئی شے آوے یا نہ آوے ہان جو شے اوسکے مقابل
ہوتی ہے تو وہ بھی اوسکے فیض ظہور سے منور ہو جاتی ہے گو ظہور اس شے
کا حادث ہے مگر اس حدوث کو ذات نور مین کوئی دخل نہین کیونکہ نور بذاتہ منور
اور قبل از ظہور اشیا کے بھی وہ ظاہر تھا اور اب بھی ویسا ہی ظاہر ہے البتہ جو
چیز کہ اس نور مین حادث ہو جاتی ہے وہ بعد حدوث کے ظاہر کہلاتی ہے لہذا
اس حدوث کی نسبت ذات شے کے طرف عاید ہوتی ہے اور ذات نور کی
اس حدوث و زوال و ظرف و مظروف کے جملہ اوصاف حادثہ سے پاک رہتی
ہے ان فی ذلک لذکری لمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شہید ۲۶ع ۱۷
یعنے البتہ اسمین نصیحت ہے واسطے اوس شخص کے کہ اوسکا دل آگاہ ہو یا ڈالیا
اوس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

مولوی صاحب نے کسی اپنے ایک رسالہ مین لکھا ہے کہ اگر اللہ تعالے کی
ذات تمام دنیا مین ہو یہہ تمام دنیا کہان رہتی ہے شاید ان الفاظ مین کچہہ
فرق ہو مگر مفہوم اوسکا اسیکے قریب قریب ہے وما قدروا اللہ حق قدرہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبل از خلق عالم کے اللہ تعالے کا وجود جو
عما مین فرمایا تہا شاید اوسکے نسبت یہہ خیال کیا گیا ہے کہ عما کسی محدود مقام کا
نام ہے اور اللہ تعالے اپنے اوسی مقام عما مین رہکر حدود عما کے باہر دوسری
جگہہ اس تمام عالم کو پیدا کر دیا ہے اور اسی عقیدہ کا یہہ لازمی نتیجہ ہے کہ اللہ تعالے
اپنے مقام کو چہوڑکر حدود عما کے باہر دنیا مین آوے تو پہر یہہ دنیا کہان جاوے
مگر اوس عما کی حقیقت اور اوسکی وسعت کے بیان معنی کو تنگی الفاظ مین یہان
جگہہ نہین ملتی تو پہر کیونکر سمجہایا جاوے اگرچہ ہمنے اس سر کو اندکے از بسیار
اول کچہہ لکہہ آئے ہین ہان اگر خداوند تعالے کچہہ اپنا فضل و کرم فرماوے تو
یہہ راز سربستہ منکشف ہوگا جسکے بعد اس اعتراض پر خود بخود ندامت و
شرمندگی حاصل ہوگی کیونکہ اس قسم کے خدشے محض حقیقت حال کے معلوم
نہونے سے پیدا ہوتے ہین جبکہ اصل حال معلوم ہوجاوے تو اس قسم کے
شبہات کا راستہ ہی بند ہوجاتا ہے یہدی اللہ لنورہ من یشاء
واللہ ذو الفضل العظیم۔

المختصر یہہ شبہہ بہی اجسام کثیف کی قربت اور مکان اجسام کی تنگی پر نظر کرنے
سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہہ مکان وقت واحد مین دو جسمون کا محل نہین
ہوتا بیشک یہہ درست ہے ایک جسم کثیف کے مکان مین دوسرے جسم

کثیف کو گنجایش نہین ملتی مگر اوس جسم کثیف کے مکان مین دوسرے جسم لطیف کا
مکان بھی ہوتا ہے لہذا جسم کثیف کے ساتھہ جسم لطیف بلا مزاحمت رہ سکتا ہے
جیسے کہ ہوا و نور کی مثال ابھی گذر چکی اور حاکم نے ابن عباس سے جو یہہ روایت
کی ہے کہ ملایک حاملان عرش اسقدر کبیر الجثہ اور عظیم الوجود ہین ۔ کہ سر اونکا نزدیک
عرش معلے کے ہے اور قدم اونکے تحت الثرے مین ہین اسی کے طرف
اشارہ ہے کیونکہ اس حدیث سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ از عرش تا تحت الثری
یعنے تمام دنیا مین حاملان عرش کا وجود سریان کر گیا ہے پس باوجود اس
سریان کے اسمین حلول سریانی نہین پایا جاتا کیونکہ حلول سریانی مین تقسیم محل سے
حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور ان حاملان عرش کے وجود سریانی مین یہ حلول
سریانی نہین ہے کیونکہ تمام اجزاے عالم کی تفریق و تجزے اور اوسکا حدوث
وزوال ظاہر ہے جسکا اثر حاملان عرش کے وجود پر نہین پڑتا تو پھر اوس ذات
مطلق کی قربت و احاطت ذاتی کے نسبت اس عالم کی تجزے و تقسیم و حلول
و اتحاد اور حدوث و زوال کے دخل کا خیال ہی باطل ہے کیونکہ ذات اللہ تعالے
کی لامکانی ہی لہذا اشیاء مکانی کے حوادثات کا اثر ذات لامکانی کے طرف
عود ہی نہین کر سکتا جیسے کہ مکان اجسام کے عوارضات مکان ارواح کے
طرف راجع نہین ہو سکتے درحالیکہ اجسام کو مکان ارواح مین دخل نہین ہے
تو پھر اجسام و ارواح کا دخل لامکان مین کیونکر ممکن و معقول ہوگا ۔
حدیث صحیح مین وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے
جبرئیل کو درمیان آسمان و زمین کے ایک زرین کرسی پر بیٹھا ہوا دیکھا کہ اوسکی

ہیکل تمام کنارہ آسمان کو گھیری تھی الحدیث پس اس سے حضرت جبرئیل علیہ السلام
کی ذاتی عظمت ظاہر ہے باوجودیکہ اونکے وجود سے زمین و آسمان بھر گیا تھا مگر
کسی چیز کے ہٹانے یا دوسرے مقام پر کرۂ زمین کو منتقل کرنیکی ضرورت نہین
پڑی بلکہ زمین سے آسمان تک کے چیزین بجائے خود رہکر یہہ تمام اشیاء
بغیر حلول و اتحاد کے ذات جبرئیل سے سما گئے تھے تو اب اوس وجود مطلق
کی احاطت پر غور کرو کہ اوسکا وجود باوجود ایسا لطیف ہے کہ ارواح کی لطافت کو اوس
سے کچھہ نسبت ہی نہین تو پھر اوسکی ذاتی احاطت و وسعت و قربت کے لئے
یہہ اجسام و ارواح کیونکر مانع و مزاحم ہو سکتے ہین سبحان ربک رب العزت
عما یصفون -
جبکہ ان جملہ مثالونکو عمیق نظر سے دیکھا جاوے تو غالباً وہ شبہہ بھی مرتفع ہو جاویگا
جو اس قربت و احاطت کی وجہ سے ذات مطلق کسی شے کی برائی کے اثر سے متاثر
نہین ہو سکتی جبکہ ہم بنور بصیرت یہہ ادراک کرتے ہین کہ جسم کے ساتھہ روح کی
قربت و احاطت سے ذات روح کی خون و صفرا و بلغم و سودا کے رنگون سے لون
نہین ہوتی یا کسی اخلاط کے اوصاف سے موصوف اور اونکی غلاظت سے
متعفن نہین ہو سکتی ہے یا جس ظاہری مشاہدہ کرتے ہین کہ تمام اشیاء کے
ساتھہ باوصف احاطت نور کے ذات نور کی نہ کسی خوشبوئی سے معطر ہوتی ہی
اور نہ بدبوئی سے متعفن تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت کے نسبت یہ
ناپاک شبہہ کیونکر صحیح متصور ہو سکتا ہے - چہ نسبت خاک را بعالم پاک -
اصل تو یہہ ہے حسن و قبح اور نیک و بد کی یہہ نسبتین باہم دو چیزون کے مقابلہ مین

پائے جاتے ہین مثلاً سرخ وسیاہ دو رنگ ہین رنگ سرخ بمقابلہ رنگ سیاہ کے بہتر ہے یا رنگ سیاہ بمقابلہ رنگ سرخ کے بدتر ہے غرض نیک وبد دو چیزون مین باہمی نسبتون کے اعتبارات ہین جسکا اثر نور پر نہین پڑتا حالانکہ نور کی احاطت رنگ سیاہ وسرخ ہردو کے ساتھہ متساوی ہے اور اس قرب و معیت نور کے وجہ ہی سے رنگ سرخ وسیاہ دونون ظاہر ہین باوجود اسکے نور فی نفسہ ان دونون سرخ وسیاہ رنگون کی باہمی نسبت خیر وشر سے مستغنی ہے یعنے رنگ سرخ کی اچھائی یا رنگ سیاہ کی برائی بلکہ کسی ایک رنگ کے دہبے سے دامن نور فی حد ذاتہ پاک ہے۔ لجامی قدس سرہ السامی ؎

چون خور ز فروغ خود جہان آراید
بر پاک وپلید اگر بتابد شاید

نے نور وے از ہیچ پلید آلاید
نے پاکئی او ز ہیچ پاک افزاید

حکیم علی الاطلاق نے اپنے مخلوقات مین خیر وشر یا نیک وبد کی نسبتون کے تعلق مین بھی ایک نہایت ہی دقیق حکمت رکھی ہے اور یہی حکمت اسرار جبر وقدر سے ایک بڑا اسرار ہے لیکن افسوس کہ یہہ محل ان اسرار کے اظہار کا متحمل نہین رسالہ خیر الاسرار مین کسیقدر اسکی تصریح کی گئی ہے با این یہہ خوف ہے کہ جسقدر مین نے یہان لکہا ہے اوسکو بھی اکثر لوگ نہ سمجھینگے مورد طعن ومعرض اعتراض ٹہراوینگے۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب یہان فہم سلیم کو اس امر کے تسلیم کے لئے اسیقدر تفہیم کافی ووافی ہے کہ بیشک حق سبحانہ تعالے خالق خیر وشر ہے پس جسطرح اس فعل خلق شر کی وجہ سے اوس ذات مطلق کے طرف شر کی نسبت صحیح نہین ہوسکتی

یعنے وہ شریر و ظالم نہین کہا سکتا اسیطرح اس صفت قربت کیوجہ سے کسی
شر کی نسبت اوسکے ذات پاک کے طرف عاید نہین ہوسکتی یعنے وہ معاذ اللہ متعفن
و گندہ نہین ہوسکتا یا انکہ قبل از خلق کے ان تمام حقایق اشیائی کریہ و نجس کے
ساتھہ معیت علمی مع الذات حاصل ہونیکی صورت مین جسطرح اوسکے بد اثر سے
وہ ذات مطلق مقدس تھی اوسیطرح بعد از خلق کے بھی باوجود معیت ذاتی مع
العلم کے وہ منزہ و متعالی ہے اسی سکے طرف امام سیوطی رحمتہ اللہ علیہ نے
اپنی اوس تقریر مین اشارہ کیا ہے جو اسکے سابق گذر چکی ہے اگر کوئی غور کرنیوالا
ہو تو اونکے اوس تقریر مین مکرر غور کرے اور سمجھے۔

اعتراض مذکور کے بعد مولوی صاحب نے پھر یہہ دو شبہہ بیان فرمائے ہین کہ
غرض اس پلید مدعی کو اتنا علم و فہم بھی نہوگا کہ صحیح حدیثون سے ثابت ہے اور مشہور کہ
خدا کے اور جبرئیل اور اسرافیل وغیرہا مقرب فرشتون کے درمیان ہزارون
پردے نور کے ہین سو کیا یہہ جدائی فاصلہ کی جدائی نہین جب ایسے مقرب
فرشتون مین جدائی فاصلہ کی ثابت ہو تو ہم نہا کیون سے فاصلہ کی جدائی نہین
کہتا عجب سمجھہ اور عجب علم ہے اور بھی جب انبیا علیہ السلام مین اور خدا مین
فاصلہ ثابت نہو اور خدا اور انبیا علیہم السلام دونون ملے ہوے اور بے فاصلہ
رہین تو پھر جبرئیل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا کہان سے ہوا اور کیسا ہوگا انتہی
واضح ضمیر منیر باد جبکہ ذات حق سبحانہ تعالے مین فاصلہ کی جدائی ہے تو پھر جبرئیل
علیہ السلام کو مقرب فرشتہ کہنا ہی صحیح نہو گا کیونکہ بقول مولوی صاحب اللہ تعالے
عرش کے اوپر بفاصلہ بعید ہے اور حدیث دلو سے ثابت ہے کہ عرش کی موٹائی

پانسو برس کی راہ ہے اور عرش سے ساتوین آسمان کی مسافت بھی پانسو برس
کی راہ ہے اور جبرئیل کا مقام تو ساتوین آسمان پر ہے تو کم از کم اللہ تعالے
اور جبرئیل کے درمیان دو ہزار برس کی مسافت ہوئی تو پھر جبرئیل علی نبینا وعلیہ السلام
کو خدا کا مقرب کہنا ہی صحیح نہوگا کیونکہ مولوی صاحب نے اللہ تعالے کے قرب ذاتی
کی نفی بُعد مکانی کے مقابلہ مین کی ہے لہذا حق وخلق کے درمیان فاصلہ مکانی
کو ثابت کیا ہے خیر جبرئیل کے مقابلہ مین جسکا مستقر آسمان ہفتم ہے انبیاء علیہم السلام
کو خدا کے مقرب کہنا تو جایز ہونا چاہئیے کیونکہ اونکا قیام زمین پر ہے لہذا انکا
محل قیام خدا کی ذات سے تو کوئی لونہ ہزار برس کی راہ کے فاصلہ پر واقع ہے
یہہ تو ایک نزاع لفظی تھی اس سے ہم قطع نظر کرکے اس تقرب کی حقیقت معنی کے
طرف رجوع کرتے ہین کہ ملایکہ اور انبیاء کا قرب بمقابلہ بعد مکانی کے نہین ہے اور
نہ باعتبار قطع مسافت کے ہے بلکہ اوسکے قرب ذاتی کی نسبت ملایک وانبیاء وغیرہ
کے ساتھہ مساوی ہے اور باوجود اس قربت کے حجاب جہل کا اوسکے دور سمجھنے
کا بہت بڑا سبب ہے کیونکہ یہہ بُعد بوجہ عدم انکشاف نسبت قرب الہی کے
واقع ہوا ہے جیسا کہ کسی بزرگ کا قول ہے کہ خواب جہل از حرم قرب مرا دور افگند
ورنہ نزدیک تر از دوست کسے ہیچ ندید ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خدا تعالے
کا یہہ تقرب بندہ کو نقل اقدام اور قطع مسافت مکانی سے حاصل نہین ہوتا بلکہ
حجب جہل کی رفع ہونے سے بندہ اللہ تعالے کے قریب ہوجاتا ہے چنانچہ
اس حدیث قدسی مین اسی کے طرف اشارہ ہے کہ انا عند ظن عبدی بی
یعنے مین بندہ کے اوس علم کے نزدیک ہون جو میرے نسبت رکھتا ہے

لہذا جسقدر یہہ حجاب جسل کا مرتفع ہوتا جاویگا اوسیقدر اوس ذات مطلق کی قربت کا علم حاصل ہوتا رہیگا پس باعتبار اس علم و کشف نسبت قربت آلہی کے وہ خدا کا مقرب بندہ کہلا ویگا چونکہ انبیا علیہم السلام اور ملائکہ کا علم و کشف کامل ہوتا ہے لہذا یہہ خدا کے مقرب بندے کہلاتے ہین۔

اب ہم اون پردہاے نور کی کچھہ تفصیل بیان کرتے ہین جو خدا اور ملائکہ مقربین کے درمیان حایل ہین ظاہر ہے کہ یہہ پردے کسی جسمی مادہ کے تو نہین ہونگے کیونکہ آنحضرت نے خود فرمادیا ہے کہ یہہ نوری پردے ہین تاکہ اون پردون پر جسمانی ظلمت کا اطلاق نہ آوسے والا اگر جسمانی پردے ہوتے تو بھی ملایکہ کے لئے وہ ہرگز حاجب نہوتے کما قال اللہ تعالے اینما تکونوا یدرککم الموت ولو کنتم فی بروج مشیدۃ یعنے اگر لوہے اور فولاد کے برج مین بند ہو کے بیٹھو یا زمین کے اندر گھس جاؤ تو ملک الموت بلاکسی مزاحمت کے پہونچکر روح قبض کر کے لیجاتا ہے پس خوب غور کرو کہ ان حجب جسمانی مین عزرائیل علیہ السلام کس طرح نفوذ کر کے ایک کافر کی پلید روح کو اوس سے باہر نکال لاتے ہین ملایک وارواح کی لطافت تو بہت بڑھی ہوئی ہے شیاطین و جنات جو جسم ناری رکھتے ہین اجسام خاک مین کیسے درآتے ہین یعنے جو کثیف حجاب جسمانی ہمارے جسم کے لئے حاجب ہے وہ جنات کو نہین ہے تو ملایکہ کو کیونکر یہہ تمام اجسام خاکی و ناری حاجب ہوسکتے ہین تو معلوم ہوا کہ یہہ حجب جسمانی نہین لہذا اون مین مسافت مکانی نہین بلکہ وہ حجب نورانی عظمت وجلال کبریائی کے ہین جیسے کہ حدیث مین آیا ہے اور جسکے طرف شیخ سعدی نے اشارہ کیا ہے کہ؎

اگر یک سر موے برتر پرم — فروغ تجلی بسوزد پرم

یعنے مین اپنے مقام معلوم سے جو سدرۃ المنتہیٰ ہے سر مو بھی آگے بڑھونگا تو تجلی الٰہی کی روشنی میرے پرونکو جلا دیگی اسکے دو وجہہ ہین اول یہہ کہ ہر ایک ملک کا ایک مقام خاص ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالے حکایتہً فرماتا ہے کہ وما منا الا وله مقام معلوم پس کوئی ملک اپنے مقام معلوم سے تجاوز نہین کرسکتا کیونکہ ایک کا مقام دوسرے پر اعلی ہے اسکو اپنے مقام ادنےٰ سے اعلےٰ مین گنجایش نہین ملتی لہذا اوسکو ملک اعلےٰ کا مقام بمنزلہ حجاب کے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے مقام سدرۃ المنتہیٰ سے آگے بڑہنے مین عجز ظاہر کیا وجہ ثانی یہہ ہے کہ بعض مظاہر محل ظہور صفات خاص الٰہی ہین جیسے کہ صفت استوائے کے ظہور کا محل خاص عرش ہے اور عرش اس مظہریت صفت خاص استواء کی وجہ سے انوار عظمت وجلال کبریائی وغیرہ صفات خاص کا بھی مظہر خاص بنا ہی لہذا یہہ تجلیات الٰہی بارگاہ جلال ہین اون ملایکہ کی رسائی کے مانع ہین جنکا مقام تحت عرش ہے لہذا الملایکہ کے لئے یہہ انوار رونیت جمال الٰہی کے مانع ہین جنکا نام حجاب ہے ہان جسکو اللہ چاہتا ہے اس حجاب کو اوس سے آٹھا دیتا ہی جیسے کہ اوسکے محبوب ومقرب بندہ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہین جو آن حجب نورانی سے گذرے جو جبرئیل کے لئے مانع عروج تھے باوجود اسکے ذاتی انوار کبریائی مانع رویت ذات الٰہی ہین پس جیسے کہ ذات آفتاب کی شدت نورانیت ذاتی ہی حجاب رویت ذات آفتاب ہے اسیطرح اوس ذات مطلق کی ذاتی عظمت وجلال مانع معرفت ہے جسکے ادراک مین دیدہ بصیرت خیرہ وکور ہے پس

اس حجب عظمت وجلال ذاتی الہی کو شارع نے رداء الکبریا سے بھی تعبیر فرمایا ہے
یعنے حدیث صحیح مین آیا ہے کہ لاینظروا فی وجھہ عزوجل الارداء الکبریاء
الحدیث متفق علیہ یعنے جنت عدن مین نہین دیکھینگے اپنے رب عزوجل کو سوائے
اوسکے چادر کبریائی کے الحدیث یہہ حال تو تحجب جسمانی کے انقطاع کے
بعد عالم آخرت کا ہے مگر دنیا مین حجب ظلمانی کی وجہ سے ردائے کبریائی کی
رویت بھی محال ہے چنانچہ اسطرف اشارہ فرمایا ہے حق سبحانہ تعالے لے فلما
تجلی للجبل جعلہ دکا وخر موسی صعقا یعنے جبکہ خدا تعالے نے پہاڑ پر تجلی کی
تو اوسکو پاش پاش کردیا اور موسے بیہوش ہوکر گر پڑے پس اس حکم الہی
پر غور کرو یہہ ایک ادنے تجلی اوس نور کی ہے جو پہاڑ کو ریزہ ریزہ کر ڈالی اور موسی
علی نبینا وعلیہ السلام اوسکی رویت مین تاب مقاومت نہ لا سکے کیونکہ جب
عالم روحانی مین اوسکے رویت کی پوری قوت نہین ہے تو پھر عالم جسمانی سے
یہہ حجاب نور کیونکر اٹھہ سکتا ہے یہہ ایک ایسا اشارہ ہے جسکی تصریح بغیر از ملوات
بیان کے نہین ہوسکتی پس یہان اسقدر سمجھہ لینا کافی ہے کہ اوس سراپردہ
جلال اور بارگاہ عزت وکمال مین بغیر از حجاب کے کسی ملک مقرب اور نبی مرسل کو
بھی علماً وشہوداً تقرب حاصل نہین ہوسکتا کیونکہ انسان و ملک کے علم و
کشف وشہود تامہ کے لئے یہہ حجب ذاتی نورانی جو عبارت ہین اوصاف
جلال وکمال ذاتی سے حاجب بصر وبصیرت ہین کبھی اٹھہ نہین سکتے اسیواسطے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ما عرفناک حق معرفتک
یعنے جیسے کہ چاہیئے مین تجکو نہین جانا کیونکہ ذات مطلق پر کسی کا علم احاطہ

نہین کرسکتا لہذا فرمایا لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک الحدیث یعنے تیری تعریف مین نہین کرسکتا کیونکہ جب کنہ ذات کی معرفت ہی محال ہے تو پھر اوسکی حقیقی توصیف بھی محال ہوگی غرض اس عجز معرفت و توصیف کی وجہ یہی حجب عزت وجلال ذاتی ہین اور اوس ذات کی یہہ ایسی مستوری ہے جہان کسی ملک وانسان کے فکر کی بھی رسائی ممکن نہین پس اللہ تعالے جیسے کہ آپ اپنے ذات کو جانتا ہے دوسرا کوئی پہچان نہین سکتا الحق کمال معرفت انسان کی یہی حد ہے کہ العجز عن درک الادراک ادراک یعنے اوسکے ادراک کے پانے سے عاجزی کا ظاہر کرنا ہی ادراک ہے۔

امام غزالی احیا مین فرماتے ہین کہ وھوان احد الاقسام ماتکل الافہام عن ادراکہ ومن جملتہ الروح ومن جملتہ بعض صفات اللہ تعالے ولعل الاشارۃ الی مثلہ فی قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان اللہ سبحانہ سبعین حجابا من نورہ لو کشفہا لاحرقت سبحات وجہہ کل من ادرکہ البصر یعنے پوشیدہ امورمین سے ایک قسم وہ ہے جسکے ادراک سے فہم عاجز ہون اور اوس قسم مین روح اور بعض اللہ تعالے کی صفتین داخل ہین اور غالبًا اس جیسے بات کی طرف اشارہ ہے اس حدیث شریف مین کہ اللہ پاک کے لئے ستر پردے نور کے ہین اگر اونکے کھولدے تو اوسکی ذات کی روشنیان جلادین تمام چیزون کو جو اوسکی نظر کے سامنے ہون یعنے تمام مخلوق نابود ہوجاے روایت کیا اس حدیث کو ابن حبان نے ابوہریرہ سے اور اسی مضمون کی دوسری حدیث حجابہ النار والنور لو کشفہ لاحرقت سبحات وجہہ کل

شی ادرکہ بصرہ متفق علیہ وارد ہے جسکی شرح مین قال صاحب العین والہروی وجمیع الشارحین للحدیث من اللغوین والمحدثین معنی سبحات وجہہ نورہ وجلالہ وبہاوہ واما الحجاب فاصلہ فی اللغۃ المنع والستر وحقیقۃ الحجاب انما تکون للاجسام المحدودۃ واللہ تعالے منزہ عن الجسم والحد والمراد ھنا المانع من رویتہ وسمی ذلک المانع نورا اونارا لانہما یمنعان من الادراک فی العادۃ لشعاعہما والمراد بالوجہ الذات والمراد بما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ جمیع المخلوقات لان بصرہ سبحانہ وتعالے محیط لجمیع الکائنات ولفظۃ من لبیان الجنس لا للتبعیض والتقدیر لوزال المانع من رویتہ وھو الحجاب المسمی نورا اونارا وتجلی لخلقہ لاحرق جلال ذاتہ جمیع مخلوقاتہ اور کہا صاحب العین اور ہروی اور جمیع شارحین حدیث اہل لغت وحدیث نے سبحات وجہ کی معنی اوسکا نور اور جلال اور بہا ہے اور حجاب کا اصل لغت مین منع اور ستر ہے اور حقیقی معنی حجاب کی مخصوص ہے واسطے اجسام محدودہ کے اور اللہ تعالے پاک ہے جسم اور حد سے اور یہان مراد اوس حجاب سے وہ امر ہے جو مانع اوسکے رویت کا ہے اور اس مانع کا نام نور یا نار ہے اسواسطے کہ یہہ دونون مانع ہین ادراک کے عادت مین بسبب اون دونون کے شعاون کے اور مراد وجہ سے ذات ہے اور مراد انتہاے نظر سے اوسکے اپنے خلق سے تمامی مخلوقات ہین کیونکہ نظر اوس سبحانہ تعالے کی محیط ہے جمیع کائنات کے لئے (اس احاطت نظری سے مسافت ثابت نہین ہوتی کیونکہ حدو محدود کی نفی اس نظری احاطت کے ساتھہ کردی گئی ہے پس منع حجاب

جو عبارت ہے تجلی جلالی یا تجلی نظری سے وہی سبب ہلاکت عالم ہے جیسے کہ کوہ
طور کا حال معلوم ہے) اور لفظ من کا واسطے بیان جنس کے ہے اور واسطے
تبعیض اور تقدیر کے نہین ہے اور مراد یہہ ہے کہ اگر زائل کیجاوے یہہ
مانع اوسکے رویت سے وہ حجاب جسکا نام نور اور نار ہے یا ظاہر ہو لیوے
خلق پر تو البتہ جلا دیگا اوس ذات کا جلال اوسکے مخلوقات کو انتہی پس ان
تمام بیانات و تحقیقات سے ظاہر ہوگا ان حجب نورانی مین فصل مکانی نہین
ہے بلکہ یہہ حجاب اوسکا ذاتی جلال ہے جسکا دوسرا نام رداء الکبریا ہے
پس یہہ ردائی کبریائی کبھی اور کسی وقت اوسکے وجود سے جدا نہین ہوسکتی
کیونکہ یہہ ذاتی صفت کبریائی ہے ولله المثل الاعلی جیسے کہ آفتاب جہانتاب کا
ذاتی نور اور اوسکا شدۂ ظہور ہی سبب خیرگی بصارت و حجاب رویت ہے
اسیطرح صفات کاملہ جلال و کبریائی حجب ذات باری ہین بلکہ اس ذات
کی کمال قربت اور اوسکے نور کا شدۂ ظہور ہی حجاب رویت و مانع بصر و بصیرت
ہے ہرچند کہ وہ اقرب من حبل الورید ہے مگر اوسکی دید چشم بصیرت سے بعید
ہے ہرچند کہ وہ نور ہے مگر اوسکا شدۂ ظہور ادراک دیدہ بصارت سے دور
ہے گو اوسکی ذات فی حد ذاتہ حجب نورانی مین مستور ہے مگر مشتاقان لقا بھی
من ورائے حجاب اوسکا ظہور ہے اسی واسطے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم سے ھل رایت ربک پوچھا گیا تو آپنے اوسکے جواب مین رایت
نورا فرمایا اور بہشتیونکی رویت بھی من ورائے حجاب نور ہوگی جسکا دوسرا
نام آپنے رداء الکبریا رکہا اور اس عالم دنیا مین باوجود کمال ظہور کے

ذات اسی حجاب نور مین مستور ہے جسکا مذکور اس آیت نور اللہ نور السموات
والارض مین مسطور ہے جسکی تفسیر مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلی نے یہہ
کی ہے کہ اگر کج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود حضرت دربیان طلسم الہی
ہمان ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنے اس کیفیت
ظہور نور مین غور کرنیوالی کی کج فہمی حجاب ادراک و معرفت نہو تو صاف ظاہر
ہے کہ وہی ذات نور السماوات والارض ہے لہذا اسی نور سے تمام عالم کا
ظہور ہے پس یہہ سر ظہور ایک ایسا طلسم الہی ہے کہ اکثر اہل نظر کی نظر فکر سے
مستور ہے وقال الامام عبد الوہاب الشعرانی فی قواعد الکشفیہ نقلا عن
سیدی علی بن وفا فی حدیث رواہ الترمذی فی نوادر الاصول مرفوعا
ان اللہ تعالے احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار وان الملاء
الاعلے یطلبونہ کما یطلبونہ انتم ای کما تطلبون الحق فی جہۃ العلویات
کذلک الملاء الاعلے یطلبونہ فی جہۃ السفلیات الخ یعنے کہا امام
عبد الوہاب شعرانی نے قواعد کشفیہ مین کہ کہا ہے علی بن وفا نے اس
حدیث مرفوع مین جسکو ترمذی نے روایت کی ہے کہ اللہ تعالے
پوشیدہ ہے عقلون سے جیسے کہ پوشیدہ ہے نظرون سے اور طلب کرتے
ہین ملاء اعلی اوسکو ویسا ہی جیسا کہ ڈھونڈھتے ہین تم اوسکو یعنے جیسا تم
ڈھونڈھتے ہین اوسکو علویات مین یعنے عرش و سما پر اسیطرح ملاء اعلی
ڈھونڈھتے ہین اوسکو سفلیات مین یعنے ارض و تحت الثری مین انتہی۔
پس بیانات بالا سے شبہ اول مرتفع ہوگیا کہ حق سبحانہ تعالے کی یہہ

پوشیدگی بوجہ پردہاے نوری کے ہے نہ بسبب فاصلہ و دوری کے اصل تو یہہ ہے کہ ان حجب نوری کا عدم انکشاف ہی سبب ثبوت دوری ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے حدیث نزول مین صفۃ نزول کے نسبت یہہ فرماتے ہین کہ جب خدا تعالے کا ہر رات مین آسمان دنیا پر آنا ثابت کرین تو یہہ ستر پردے نور کے اسرافیل اور جبریل علیہما السلام کے اور خدا کے درمیان ہین وے اوسوقت کہان رہتے ہین علاوہ اسکے خدا کا جبریل اور اسرافیل علیہما السلام کے نیچے ہوجانا ثابت ہوجاتا ہے الخ اگرچہ مولوی صاحب کے یہہ سوالات تقدیری و فرضی ہین مگر جبکہ مولویصاحب کا خیال اصلی ذات حق سبحانہ تعالے کے نسبت فوقیت اتصالی کے ساتھ ہے تو یہہ تقدیری صورت بھی حقیقی کیفیت کے ساتھ دکہائی دیتی ہے حالانکہ اس نزول جسمانی و مسافت مکانی کا مفہوم خلاف حقیقت ہے کیونکہ یہہ نوری حجب صفات جلالیہ ذاتیہ ہین جو باوجود ذاتی احاطت و قربت تامہ کے مانع رویت ہین ہمنے اس حدیث نزول کی شرح التشریح فی التشبیہ مین کی ہے جسکے دیکھنے کے بعد ظاہر ہوجاویگا کہ باوصف نزول کے ذات حق سبحانہ تعالے کی تمام جبریل و میکائیل وغیرہم علیہم السلام کے تحت نہین ہوجاتی بلکہ اوسکی فوقیت ذاتی جمیع امکنہ فوق و تحت پر فوق ہے جسکا ثبوت اسکے پیشتر ہوچکا ہے۔

مولوی صاحب کا یہہ دوسرا شبہہ کہ اگر خدا اور انبیا ملے جلے رہین اور اون مین فاصلہ کی جدائی نہ ہے تو جبریل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا

کیسا انتہی۔ اس شبہہ کا رفع حکمت خلق مین فکر کرنے سے سوجہا ویگا جسکے نسبت
یہہ ارشاد ہے کہ او لم یتفکروا فی خلق السموات والارض کیونکہ اللہ تعالے کی
ذات جیسے کہ واحد ہے اسیطرح اپنے ہر فعل مین بہی وحدانیت کا سلسلہ رکہا ہے
یعنے تمام عالم کے انتظام مین ایکسا ہی ترتیب ہے اور تمام انتظام کا ایک ہی سلسلہ
ہے جسمین کچہہ تفاوت نہین تاکہ ترتیب و انتظام واحد اوسکے صانع کی وحدانیت
پر دلیل ہو۔ تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ اللہ تعالے نے انسان کو ما فی الضمیر
دوسرے پر ظاہر کرنیکے لئے نطق دیا مگر اوسکے درمیان ہوا کو واسطہ کیا تا ایک
انسان کی بات دوسرے کو سنائی دے حتی کہ اپنے موہنہ کی بات اپنے
کانون سے سننے کے لئے بہی ہوا واسطہ ہوئی ہے اور اشیاء کی رویت کے
لئے اللہ تعالے نے آنکہہ دے مگر اوسکا ذریعہ نور کو ٹہرایا یہان تک کہ انسان
اپنی ہی آنکہہ سے اپنے آپکو بغیر واسطۂ نور آفتاب وغیرہ کے نہین دیکہہ سکتا
اسیطرح روح کے ادراک کے لئے حواس واسطہ ٹہرے پس ظاہر ہے کہ جملہ
اعضاے بدن پر روح کی ذاتی احاطت ہے جسمین کوئی فصل ومسافت نہین
باوجود اس قربت کے پہر جسم وروح کے درمیان حواس کی وساطت کی ضرورت
وہی سلسلہ ترتیب ہے جو حکمت انتظامی عالم کے ساتہہ وابستہ ہے اور اسی
ترتیب انتظامی کے زیر سلسلہ خدا اور انبیا علیہم السلام کے درمیان جبرئیل کا
واسطہ چلا آتا ہے کیونکہ خدا کی یہہ حکمت ترتیب انتظامی عالم اجسام وارواح مین
ایک ہی سلسلہ کے ساتہہ مسلسل ہے۔
دیکہو انسان بغیر دماغ مین سوچے ہوے کاغذ پر نہین لکہہ سکتا

بلکہ کاتب کسی صورت یا کلمہ کو اول دماغ مین سوچتا ہے تو پھر بواسطہ دماغ کے قلب
اپنے عالم بدن کے کامون کی تدبیر کرتا ہے کیونکہ انسان اپنے خالق کے اوصاف
پر پیدا ہوا ہے کہ خلق آدم علی صورتہ یعنے پیدا کیا آدم کو اپنے صفات پر کیونکہ
روح انسانی جسم و جوہر و متحیز نہین ہے اور نہ بدن انسانی مین حلول کرتی ہے اور نہ
اوس سے متحد ہوتی ہے غرض روح بذاتہ بیچون و بیچگونہ ہے اور یہ سب اوصاف
روح کے ذات الہی کے صفات کے مشابہ ہین لہذا روح صفات وجودی حیات
و علم و ارادہ وغیرہ سے بھی متصف ہے لہذا اسکے افعال بھی فعل الہی کے صورت
مین واقع ہوے ہین مثلاً اللہ تعالے تمام عالم مین بواسطہ عرش کے تصرف
کرتا ہے اور زمین سے آسمان تک تمام کامون کی تدبیر بواسطہ عرش ہی کے
کرتا ہے کیونکہ عالم مین کوئی صورت بغیر عرش مین حادث ہوئے کے نہین بنتا
کیونکہ جبتک کسی مکتوب کی صورت کاتب کے خیال مین متصور نہو اوس کا وجود
خارج مین ممکن نہین ہے یہ افعال انسانی افعال الہی کے ہی صورت پر
واقع ہوے ہین یعنے آدمی کا تصرف بدن (عالم صغیر) پر مشابہ ہے تصرف
خالق اکبر کے زمین و آسمان (عالم کبیر) مین یعنے انسان کا تصرف اپنے چھوٹے
عالم مین مثل اوس بڑے تصرف کے ہے جسکا متصرف اللہ تعالے ہے پس
اس تصرف کے باب مین ارادہ کو قلب سے وہی نسبت ہے جو امر الہی کو عرش سے
ہے اور قلب کو دماغ کے وہی نسبت ہے جو عرش کو کرسی سے ہے اور حواس کو
انسان سے وہی نسبت ہے جو فرشتون کو ذات الہی سے ہے اور جیسے کہ فرشتے
خلقت اللہ تعالے کی اطاعت و حکم برداری پر مجبور ہے جنمین انحراف و بغاوت کی

تاب وقدرت نہین ویسے ہی جمیع حواس انسان کے مطیع ومنقاد ہین اور ہرگز مخالفت پر قادر نہین اور اعضا واعصاب مثل آسمانون کے ہین کیونکہ آسمانونکے تحریک سے جیسے کہ صورتین پیدا ہوتی ہین اسیطرح اعضا کی تحریک سے صورمخیلہ کو قلم لکہتا ہے اور انگلی کی قدرت مثل طبیعت مسخرہ کے ہے جو اجسام مین مفوض ہے اور سیاہی مثل عناصر کے ہے جو مرکبات کے جمع وتفریق کے اصول ہین اور اور خزانہ خیال مثل لوح محفوظ کے ہے پس جسقدر اس موازنہ کی حقیقت پر اطلاع ہوگی اوسیقدر اس حدیث کا مطلب صحیح بھی سمجہا جاویگا اس اجمال کی تفصیل امام غزالی کے رسالہ مضنون بہ مین تلاش کرو۔

مگر یہ یاد رہے کہ یہ نسبت حق سبحانہ تعالے کی عرش کے ساتہہ بنفسہ وجوبا نہین ہے بلکہ عادتا ہے لہذا اس کا خلاف محال نہین ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسانی مین یہ عادت رکھی ہے کہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر اور اوسمین تصرف نکر سکے اگرچہ حق سبحانہ تعالے اوسپر قادر ہے کہ قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کراوے اگر ارادہ ازلی اور کلمہ قدیمہ اوسپر سابق ہو اور کلمہ قدیمہ سے اشیاء کے ساتہہ اوس کا علم مراد ہے اور جب اوس کا یہ ارادہ متعلق نہوا تو اوس کا خلاف ممتنع ہوا لیکن یہ امتناع ذات قدرت مین قصور کے سبب سے نہین ہے بلکہ اوسکے محال ہونے کا سبب یہہ ہے کہ جو کچہہ کہ اوسکے ارادہ قدیمہ اور علم ازلیہ کے خلاف ہو تو وہ محال ہے اسیواسطے حق سبحانہ تعالے فرماتا ہے فلن تجد لسنة الله تبديلا یعنے اللہ تعالے کی عادت مین تم کبہی تغیر وتبدل کو نپاؤگے اور یہ تغیر وتبدل بنفسہ محال نہین ہے بلکہ ارادہ ازلی اور علم سرمدی سے اوسکو محال کیا ہے اور جب

یہہ دونون واجب ہین تو اوس کا نتیجہ بھی واجب ہوا اور اوسکا نقیض محال ٹہرا پس
یہہ بذاتہ محال نہوا بلکہ لغیرہ محال ہے کیونکہ اسکے خلاف مین علم ازلی کا جہل سے انقلاب
اور مشیئت ازلی کا فقدان لازم آئیگا اور یہہ دونون محال اور ممتنع ہین۔
پہر مولوی صاحب فرماتے ہین کہ مالابدمنہ کے شروع مین جو بطور عقاید لکہا گیا ہے
اوس مین قرب و معیت و احاطہ خدا کو ذاتی کہا ہے سو اوسکو بعض مکار عالم اپنے
اعتقاد کی سند گردانتے ہین الخ اسکے بعد مالابدمنہ کی یہہ عبارت نقل کر گئے کہ
او تعالے محیط اشیاء است باحاطۂ ذاتی و قرب و معیت باشیاء دارد نہ آن
احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان جناب اقدس او نیست انتہی۔
یعنے وہ اللہ تعالے تمام چیزون پر احاطہ کیا ہے ساتہہ احاطۂ ذاتی کے اور اشیاء
کے ساتہہ قرب و معیت رکہتا ہے نہ ایسا احاطہ و قرب جو ہمارے فہم قاصر مین آسکے
کہ وہ لایق جناب پاک باری نہین انتہے۔
مولوی صاحب فرماتے ہین کہ اس قول سے احاطہ و قرب و معیت ذاتی عالم
کے ساتہہ ثابت ہوتی ہے پس اس قول کے غیر صحیح ہونے پر کئی وجہ سے گفتگو
کیجاتی ہے پہلی وجہہ یہہ کہ یہہ قول مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرین وغیرہم
کے اقوال کے ساتہہ اور خود امام ربانی پیر ان قاضی ثناء اللہ پانی پتی ہین
اونکے قول کے بھی مخالف ہے کہ انہون نے فرمایا ہے کہ قرب او تعالے علمی است
چنانکہ مقرر اہل حق است الخ۔
واضح باد کہ قاضی ثناء اللہ صاحب نے اس عموم احاطت کے ذاتی کہنے مین تو
قولہ تعالے وھو بکل شئی محیط کی تفسیر کی ہے پس اگر کسی دوسرے مفسر نے

اسکی تعبیر علم کے ساتھہ کی ہے تو اوس سے احاطت ذاتی کی پہلی تفسیر باطل نہین ہوتی اور نہ یہہ تفسیر مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرون کی تفسیر کے کیونکہ بعض مفسرین اہل سنت نے آیات معیت و احاطت کی تفسیر احاطت و معیت ذاتی کے ساتھہ کی ہے جسکو ہم اول ثابت کر آئے ہین اور نہ انکی یہ تفسیر مخالف قول امام ربانی ہے جسکی تصدیق امام ربانی کے اون اقوال سے ہو سکتی ہے جنکو ہم اس رسالہ مین نقل کر آئے ہین چنانچہ امام ربانی اپنے پیرزادون کے نام جو مکتوب ۲۶۲ جلد اول مین عقاید اہل سنت کا بیان کیا ہے لکہتے ہین کہ احاطہ و قرب علمی گفتن از تاویلات متشابہ است و ما قایل آن تاویل نیستیم الخ پس اس صورت مین ہمارے مولوی صاحب کا یہہ اعتراض صحیح نہین ہو سکتا کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا قول اپنے پیر پیران امام ربانی کے مخالف ہے بلکہ بالکل موافق ہے یہان اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مالابدمنہ کی جس عبارت و بیان پر مولوی صاحب نے اعتراض کیا ہے دراصل وہ پیر پیران امام ربانی کے اسی مکتوب محولہ بالا کا اقتباس ہے۔

مولوی صاحب فرماتے ہین کہ دوسری وجہ رد کی یہہ ہے کہ قاضی ثناء اللہ صاحب نے کہا وہ معنی قرب و معیت و احاطہ کا جو ہمارے فہم قاصر مین آتا ہے خدا کے لایق نہین تو پھر کس کے فہم مین آتا ہے وہ کونسا معنی ہے اور اوس پر کونسی دلیل آیات و احادیث سے یا اجماع و جمہور سلف و خلف سے ثابت ہے بتلانا ضرور الخ اس اعتراض کا جواب یا تو خود ہمارے مولوی صاحب ہی کو دینا چاہئے کیونکہ یہ اعتراض اونہین کے پیران پیر پر عاید ہوتا ہے یا اسکی معنی اونکو اپنے پیر پیران سے ہی دریافت کر لینا چاہئے کیونکہ یہی عبارت امام ربانی رح نے جو مولوی صاحب کے

پیرپیران طریقت ہین اپنے مکتوب ۲۶۶ مین لکہے ہین جسکو قاضی صاحب نے بہی نقل کردی ہے چنانچہ اصل عبارت امام ربانی رح کی یہہ ہے کہ او تعالے در ہیچ چیز حلول نکند و ہیچ چیز در وے حال نہ بود اما او تعالے محیط اشیار بود و قرب و معیت با اینہا دارد نہ آن احاطہ قرب و معیت کہ در خور فہم قاصر ما باشد الخ یہان امام ربانی رح اشیا کے ساتہہ حق سبحانہ تعالی کی احاطت و قربت و معیت کو بیان کرکے پہر ذات مطلق کے محل ہونے یا اوسکے حلول کرنے کی نفی سے احاطت و قربت و معیت ذاتی کو ثابت کیا ہے کیونکہ اشیار کے ساتہہ حق سبحانہ تعالے کی ذاتی احاطت و قربت و معیت ہی کی صورت مین حلول و اتحاد کا شبہہ ناشی ہوتا ہے لہذا آپنے فرمایا کہ حق سبحانہ تعالے کی احاطت و قربت و معیت کے معنے ایسے نہین ہین جو یعنی مقارنت و مجاورت و حلول و اتحاد کے ہمارے فہم مین آتے ہین کہ وہ لایق ذات قدسی الہی نہین لہذا اس قربت و احاطت و معیت ذاتی کا معنی بغیر حلول و اتحاد و مماسات و محاذات کے کیسکے فہم قاصر مین نہین آسکتے چونکہ اس قرب و احاطت کے معنی مین اوصاف اجسام بہی مشتمل ہین اور بغیر ان اوصاف کے معنی تنزیہی کے ادراک مین فہوم عوام کے قاصر ہین لہذا حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت کو قربت اجسام پر حمل کرنے سے احتراض کرنے کے لئے کہا ہے کہ اوس قرب الہی کی معنی مین ہماری فہم قاصر ہے پس تاویل سے رو کنے کے باب مین یہی طریقہ سلف و خلف کا تہا کیونکہ اصحاب سلف نے بہی ان صفات متشابہات کی تاویل و تفسیر نکی۔

پہر مولوی صاحب فرماتے ہین تیسری وجہ اسکی رد کی یہہ ہے کہ خود قاضی صاحب نے

نیچے چلکر کہا این چنین حضرات فرمودہ اند ایمان آریم کہ حق سبحانہ تعالے محیط
اشیاء است وقریب ومعنی احاطہ وقرب ومعیت ندانیم کہ چیست انتہے۔ یعنے
اسطرح بزرگان دین نے فرمایا کہ ہم ایمان لاتے ہین کہ خدائے تعالے احاطہ کرنیوالا
عالم کا اور قریب ہے اور معنا احاطہ وقرب ومعیت کا ہم نہین جانتے کہ کیا ہے انتہی
اسبارت سے پہلی بات صاف رد ہو جاتی ہے کیونکہ جب معنا احاطہ وغیرہ کا معلوم
ہی نہین تو پھر احاطہ ذاتی اور قرب معیت ذاتی ہے سو کیون معلوم ہوا انتہے۔
یہہ سوال بھی مولوی صاحب کو اپنے مرشد اعلے سے ہی کرنا چاہئے کیونکہ امام ربانی رح
نے بھی اپنے مکتوب مذکور مین اسیطرح لکھا ہے کہ معنی احاطہ وقربت ومعیت ندانیم
کہ چیست مگر اوسکے ساتھہ ہی اسقدر اور زیادہ کیا ہے کہ احاطہ وقربت علمی گفتن از
تاویلات متشابہ است وما قایل تاویل آن نیستیم الخ پس اب مولوی صاحب وقاضی صاحب کے
پیر ان کے اس بیان سے مولوی صاحب کے سوال کا جواب ملجاویگا کہ بیشک
حق سبحانہ تعالے کی احاطت وقربت ومعیت ذاتی ہے اور اوسکو علمی کہنا تاویل
ہے کیونکہ اللہ تعالے اپنی ذاتی احاطت ومعیت کو خود آپ ہی فرمادیا ہے کہ واللہ
بکل شیء محیط وھو معکم یعنے اللہ تعالے سب چیزون پر احاطہ کیا ہے اور
اللہ تعالے تمہارے ساتھہ ہے لیکن احاطت اور معیت کی معنی نہ اللہ تعالے نے
فرمایا ہے اور نہ آنحضرت نے اور نہ آپ کے صحابہ وغیرہم نے کہ اس سے کیا مراد ہے
اور یہ کیسی احاطت ومعیت ہے اسیواسطے قاضی صاحب نے فرمایا ہے کہ ہم اس احاطت
ومعیت کے معنی کو نہین جانتے کہ وہ کیسی ہے اور اس سے کونسی معنی مراد ہے خدا ہی
خوب جانتا ہے تفویض کی یہی معنی ہین اور یہی طریقہ صحابہ وتابعین سے ہے پس اس

احاطت و قربت معیت کی معنی کا نہ معلوم ہونا پہلے قول کا منافی نہین ہوسکتا کیونکہ اللہ محیط ہے اس مین دو لفظ ہین ایک تو لفظ اللہ کا مدلول ذات حق تو معلوم ہے اور دوسرے لفظ احاطہ کا مفہوم مجہول ہے کہ وہ کیسی احاطت ہے اور اس سے اللہ تعالے کی کیا مراد ہے۔

پھر مولوی صاحب فرماتے ہین کہ چوتھی وجہ یہہ کہ اس مضمون پر عطف کرکے بلا فصل کہا ہمچنین استوائے او بر گنجایش او در قلب مومن و نزول او در آخر شب تا آسمان پائین کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین ید و وجہ کہ نصوص بآن ناطق اند ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در پئے تاویل آن نباید آمد و تاویل آن مفوض بعلم الٰہی باید کرد انتہی۔

اسکے نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہہ ہے کہ جب استوا و نزول و ید و وجہ کی ظاہری معنون پر حمل نکرین تو پھر قرب و معیت کا ظاہری معنی ان مذکور صفات استواء وغیرہ کے ظاہری معنون سے زیادہ برائیان پر شامل ہے جیسے کہ پلید جگہون مین بھی ذات پاک کا رہنا لازم آتا ہے تعالے اللہ عن ذلک علوا کبیرا انتہے۔

واضح باد کہ غور کرنے والے پر ظاہر ہوگا کہ قاضی صاحب کے کلام مین تناقض نہین کیونکہ وہ کب کہتے ہین کہ قرب و معیت کے ظاہری معنی جسمی لین جنمین حلول و اتحاد و مقارنت واقع ہوتی ہے بلکہ انکا منشاء یہہ ہے جیسے کہ ذاتی استوے علی العرش منصوص ہے ویسی ہی اوسکی ذاتی قربت و معیت نصًا ثابت ہے مگر جسطرح استوے کی ظاہری معنی جن مین مماس و استقرار

مکانی لازم آتا ہے نہین لیتے اسیطرح اس قربت و معیت ذاتی کی ظاہری معنی
بھی جن مین حلول و اتحاد لازم آتا ہے نہ لینا چاہئے بلکہ استوے و نزول وید
و وجہ و قرب و معیت وغیرہ جملہ صفات الٰہی کی اصلی معنی و مراد کو علم الٰہی پر تفویض
کرین جیسے کہ سلف صالحین کا طریقہ تھا ۔
پھر مولوی صاحب فرماتے ہین کہ ایک بڑی بڑی بات مالا بدمنہ مین کی یہ ہے
کہ انہون نے بعد اوسکے کہا انکار نصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہے
پس انکار کرنا ان آیات و احادیث کا جسمین مذکور باتین اور اونکے مانند ہین بیشک
کفر و ضلالت ہے لیکن اونکی تاویل کرنی جہل مرکب جو کہا یہہ بہت بڑی بات ہے
اور اہل سنت کے سلف و خلف کے بزرگون کے ساتھہ بڑی بے ادبی ہے الخ
اور پھر فرماتے ہین کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم ابن عباس کے حق مین
یہ دعا دی کہ یا اللہ فقیہ بنا ابن عباس کو دین مین اور سکھلا اوسکو تاویل انتہے
حالانکہ خود مولوی صاحب اسبات کو تسلیم کر چکے ہین کہ سلف صلح کا مذہب
جملہ صفات متشابہات کے نسبت تفویض تھا آخر تفویض کی کیا معنی ہی کہ نہ
تاویل کرین اور نہ تفسیر بلکہ اوسکی مراد کو علم الٰہی پر تفویض کرین اور امام نووی کے
اوس قول سے جسکو مولوی صاحب نے استوا علے الاحوا مین لایا ہے ثابت
ہوتا ہے کہ آیات و صفات کے نسبت دو قول ہین پہلا قول مذہب سلف کا ہے
یا کل کا ہے وہ یہہ ہے کہ نہ گفتگو کیجاوے معنی مین اوسکے چنانچہ ابو القاسم
لا لکائی تو کہتے ہین کہ ان صفات کی جو تفسیر کرے تو وہ طریقہ نبوی سے نکل جاویگا
انتہے ۔ دوسرا قول متکلمین کا مذہب ہے وہ یہ کہ آیات و احادیث صفات کی

تاویل کرین اسطرح کہ ذات حق سبحانہ تعالے کے لایق ہو الخ پس اس صورتمین قاضی صاحب کا مطلقًا تاویل کرنے سے روکنا مخالف مذہب سلف تو نہین ٹہرا بلکہ اونکے موافق نکلا چونکہ تاویل کے دو قسم ہین ایک تو اوسکی مرادی اور حقیقی معنی کا دریافت کرنا دوسرا حقیقت کا حمل مجاز پر کرنا یہہ دوسری قسم تاویل کی عقل و قیاس پر منحصر ہے جسپر اعتماد حاصل نہین ہو سکتا کیونکہ احتمال خطا ممکن ہے کہ مراد غیر مراد ٹہرے چونکہ قلوب زایغہ فتنہ و فساد کے پیرو ہوتے ہین لہذا وہ اللہ تعالے کے صفات متشابہات کے ایسے معنے مراد لیتے ہین جو شایان شان قدس الہی نہین ہوتے پس اس قسم کی تاویل کرنا بیشک جہل مرکب ہے وبس۔

اب رہی یہہ بات کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حق مین تفقہ فی الدین کے ساتہہ علم تاویل کے سکہلانے کی دعا کی تھی۔ اوس سے وہ قیاسی تاویل مراد نہین جسمین عوام مبتلا ہین بلکہ یہہ تاویل تفقہ فی الدین کا نتیجہ ہے جو معنی حقیقی کے دریافت کرنے پر مشتمل ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالے نے حضرت یوسف علی نبینا و علیہ السلام کو اس تاویل کا علم خود آپ سکہلایا تہا کما قال اللہ تعالے ولنعلمہ من تاویل الاحادیث واللہ غالب علے امرہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔

یہان اکثر الناس کو جو اس علم تاویل سے بے نصیب ہین جاہل قرار دیا کیونکہ اونکی تاویل اٹکل یعنے محض وہم و قیاس پر مبنی ہے جو بوجہہ لاعلمی کے حقیقت کا حمل مجاز پر کیا جاتا ہے جسکا نتیجہ آخر تشبیہ و تجسیم یا کبھی تعطیل کا نکلتا ہے لہذا انبیاء علیہ السلام نے اون کا نام کچہ ور کہا اور اس تاویل کے راستہ کو مسدود کر دیا

اور فتنہ مین پڑنے سے بچایا لہذا اصحابہ رضی اللہ عنہم نے طریقہ تفویض کو اختیار کیا اور کسی صفت متشابہ مثل استواء و فوق و قرب و معیت وغیرہ کی تاویل نکی اگرچہ مولوی صاحب نے بھی اس امر کو اپنے تصنیفات مین ثابت کیا ہے مگر ساتھ ہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو امام الئوولین قرار دینے مین مولوی صاحب کو تسامح ہوگیا ہے کیونکہ مولوی صاحب نے اس تاویل کے ثبوت کے نسبت جو قول ابن عباس رض کا وھو معکم کی تفسیر مین عالم بکم کا لایا ہے اوس سے اونکا مدعا ثابت نہین ہوسکتا کیونکہ اس قول عالم بکم مین معیت کی تاویل علم کے ساتھ نہین کیگئی ہے بلکہ ضمیر ہو کا مرجع جو اللہ علم ذات ہے اوسکی معیت ذاتی کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے اگر اس تعبیر یا تفسیر کو تاویل کہو تو بھی ذات اللہ کی تاویل صفت علم کے ساتھ واقع ہوی ہے نہ کہ لفظ معیت کی جو صفت متشابہ ہے پس وھو معکم یعنے اللہ کی ذاتی معیت کو علمی معیت کے ساتھ تعبیر کرنے کی صورت مین بھی صفت معیت کی بلا تاویل یعنے اوسکی معنی مجہول رہی جسکی کوئی تاویل و تفسیر نہین کیگئی ہے غرض ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صفات متشابہات مثل ید و وجہ و نزول و فوق و استواء اور قرب و معیت و احاطت وغیرہ کی تاویل ماثور نہین ہے۔ مولوی صاحب اپنے مقابل کے جواب مین فرماتے ہین کہ حدیث شان نزول واذا سألك عبادي عني فاني قريب۔ سے قرب ذاتی بلا حلول کا جو دعوے کرتے ہین اور عوام کو شبہ مین ڈالتے ہین سو اونکے اس استدلال کا جواب کئی طرح سے دیا جاتا ہے۔ شبہ اول یہ ہے کہ اس حدیث کا ظاہر معارض ہے

اوس حدیث کا جسکی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے وہ حدیث نزول ہے جس سے
ذات خدا عالم مین نہونا اور عرش سے اوتر کر آسمان دنیا پر رہنا پچھلی تہائی
رات مین آنا ثابت ہوتا ہے الخ یہان مولوی صاحب نے اس حدیث نزول کی
صحت پر اتفاق کیا اور عرش سے آسمان دنیا پر اوترنے کو مان لیا حالانکہ
یہہ حدیث صحیح و متفقہ معارض ہے مولوی صاحب کے اس دعوے کی جو حق
سبحانہ تعالے کی ذات کو لامکان مین ٹہراکر عرش و سماء کے ساتھہ فاصلۂ
مکانی ثابت کیا ہے پس یہ حدیث صحیح نزول کی فوقیت انفصالی عرش کے
معارض ہونے کے باوصف پہر اوسی کو حدیث معیت ذاتی کا معارض ٹہرانا
صحیح نہین ہے کیونکہ قرب و عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالے کی احادیث
صحیحہ و متفق علیہ سے ثابت ہے منجملہ انکے ایک ابو موسے اشعری کی مروی
حدیث ہے جو گذر چکی اسکے سوا اور احادیث صحیحہ ہین جو آئندہ مذکور ہونگے۔ لطف
تو یہہ ہے کہ حدیث نزول سے ذاتی فوقیت عرش کی قید باطل ہوتی ہے اور
اوس ذات کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے اور یہی مطلقیت ذاتی قربت
ذاتی کی موید ہے بخلاف اوسکے ذات حق سبحانہ تعالے کا عرش پر بجہت
فوقیت انفصالی مقید ہونا کسی حدیث سے ثابت ہی نہین ہے تو پہر یہ حدیث صحیح
نزول کی قرب ذاتی کے کیونکر معارض ہوگی مولوی صاحب کا دوسرا شبہہ یہہ
ہے کہ یہہ حدیث اعرابی اور بھی صاف معارض اور مخالف ہے آیات استوے
اور آیت ءامنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض انتہی حالانکہ سوا اوسکے جیسے
اوس حدیث کا معارض جن دو آیات استوی علی العرش اور من فی السماء

ٹھہرایا ہے یہہ دونون آیات بھی ایک دوسرے کے معارض ہین کیونکہ پہلی
آیت سے تو ذات خدا کا استوی علے العرش ثابت ہوتا ہے دوسری آیت سے
خدا کی ذات کا آسمان مین ہونا متحقق ہوتا ہے اور یہ معارضہ تیسری آیتہ
فاني قريب سے رفع ہو جاتا ہے کیونکہ جبکہ اللہ تعالے کی عموم احاطت و قربت
ذاتی متحقق ہو جاوے تو اوس ذات مطلق کی اس قرب سے عرش وارض
وسما خارج نہین ہو سکتے پس اس صورت مین وہ حدیث متنازعہ جس سے
عموم قربت ثابت ہوتی ہے معارض آیات استوی علی العرش اور آیہ أأمنتم
کے ہرگز نہین ٹہرتی بلکہ دراصل حق سبحانہ تعالے کی ذات مطلق کا بجہت
فوقیت انفصال عرش کے اوپر بمباینت مکانی مقید کر ڈالنا ان دونون آیات
علے العرش وفی السماء کے سوا اس حدیث قربت و آیات عموم معیت و احاطت
کے بھی معارض ہے فتامل - مولوی صاحب کا تیسرا شبہہ یہہ ہے کہ یہ حدیث
اعرابی صحاح ستہ کی کتابون کی نہین ہے بلکہ چوتھے طبقے کی حدیثون کے
کتابونکی ہے کہ جنکا اہل سنت کے پاس چندان اعتبار نہین الخ مین یہان محدثین
کے طور پر اسکے صحت کے ثبوت پر معارضہ کرنا اور طول دینا نہین چاہتا بلکہ اسکی
صحت صرف متفق علیہ حدیث ابوموسے اشعری کے ساتھہ تطبیق دینے سے
حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونونکا مفہوم واحد ہے یعنے اس حدیث صحیح مین
آنحضرت نے اوس اعرابی کے سوال تقدیری کا جواب دیا ہے -
مولوی صاحب کا چوتھا شبہہ یہ ہے کہ اس سوال مین نہایت درجہ کی کجی ہے کیونکہ کیا قریب
ہے رب ہمارا ہس آہستہ راز گوئی کرین اس سے یا دور ہے کہ ندا کرین یعنے پکارکے

کہین اس سوال سے یہہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کی دوری اسکے اعتقاد مین
اسقدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکارین تو سن لیوے ایسا اعتقاد نہ تو
حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین کسیکا تھا نہ دوسرے زمانہ مین آج جتبک
کسیکا ہے پس ایسی بات کب قابل جواب ہے اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہہ روایت ہی صحیح نہین انتہے مولوی صاحب نے یہان اس حدیث کو
اصول محدثین کے طور پر غیر صحیح ثابت نہین کیا بلکہ محض اپنے قیاسی
شبہات پر اعتماد کیا ہے پس اگر مدار صحت حدیث کی یہی قیاسی شبہات
ہوا و پہر کوئی حدیث صحیح بھی اس سے محفوظ نہین رہیگی مثلاً حدیث
نزول جسکی صحت پر اتفاق ہونیکا ذکر خود مولوی صاحب نے فرمایا ہے پس
مین بھی تو عوام کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالے عرش سے آسمان دنیا پر
نزول فرما کر جو اپنے بندونکو پکارتا ہے وہ تو پکار سنائی نہین دیتا اگر سنائی
دینا ضرور نہین ہے تو پھر عرش سے آسمان دنیا پر اوتر کر پکارنے سے
فائدہ ہی کیا ہے غرض اس قسم کے لایعنی شبہات سے حدیث کی صحت
وغیر صحت پر کچھ اثر نہین پڑسکتا کیونکہ جب حقیقت نزول کی یا اوسکے
قربت و معیت کی منکشف ہو جاتی ہے تو پہر اس قسم کی شبہات
و توہمات فاسدہ پیدا ہی نہین ہوتے اس حدیث نزول کی تصریح ہمنے
التنزیہ فی التشبیہ مین کی ہے الحاصل اوس اعرابی کے سوال سے کہ کیا اللہ تعالے
قریب ہے کہ آہستہ کہین یا دور ہے کہ پکارین مولوی صاحب کو اوسکی کج
فہمی کا خیال پیدا ہوا ہے حالانکہ وہ کج فہمی نہین بلکہ تنزیہ فہمی تھی لہذا اوسنے

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون پر عمل کیا اور ایک ایسی صفت
قربت الٰہی سے واقف ہوا جو جزو اعظم توحید الٰہی ہے پس اس سوال سے
اعرابی کا یہہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا کہ خدا اسقدر دور ہے کہ پکارنے سے سُن
لیوے خیر اگر ہم تہوڑی دیر کیلئے ان بہی لیں تو اس سوال سے اسقدر تو
ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالے کی ذات پاک کو اپنے سے نون ہزار
برس کی راہ پر دور نہیں سمجہا تہا کیونکہ چلانے سے بہی اسقدر فاصلہ پر آواز نہیں
پہونچ سکتی تو معلوم ہوا کہ اعرابی حق سبحانہ تعالے کی سر قربت ذاتی سے ناواقف
تہا جسکو وہ دریافت کرنا چاہتا تہا اوسکے متعلق تفصیلی بیان ہمارا اسکے پیشتر
گذر چکا ہے۔

الحاصل اس اعرابی کا اس صفت قربت الٰہی کا علم حاصل کرنے کے نسبت
آنحضرت صلعم سے سوال کرنا اوسکی دانائی پر دلیل ہے نہ کج فہمی پر دیکہو ایک
جماعت صحابہ کو جو بڑے پکار کر تکبیر کہتے تہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انکو
کیا کہا اور کیون منع کیا اور بغیر اونکے سوال کے آپنے اس قربت الٰہی کے سر سے
اونکو آگاہ کیا یہہ اصل حدیث آگے گذر چکی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ کہا ابوموسی اشعری
نے کہ تہے ہم ساتہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سفر مین پس
لوگ باواز بلند تکبیر کہنے لگے پس فرمایا آپنے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنی جانون پر بہ تحقیق
تم نہیں پکارتے ہو بہرے اور غایب کو بہ تحقیق تم پکارتے ہو سننے اور دیکہنے
والے کو حال یہہ ہے کہ وہ تمہارے ساتہہ ہے اور جسکو تم پکارتے ہو وہ نزدیک
تر ہے تمہارے گردن شتر سے (متفق علیہ) کیا ان تمام صحابہ کے حق مین

جو ہمراہ رکاب نبوی تھے اونکے پکار کر تکبیر کہنے سے یہ گمان کیا جاویگا کہ خدا کی
دوری انکے اعتقاد مین اسیقدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکارین تو سن لیوے
اگر کوئی کہے کہ ہان تو مولوی صاحب فرماتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کے زمانہ سے لیکر آجتک ایسا اعتقاد کسی کا نہ تہا یا اگر کہو نہین تو پہر وہ اعرابی
بقول مولوی صاحب کے کچھ فہم نہ تہا کیونکہ وہ ایک ایسی سر معرفت کو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم سے خود دریافت کر لیا جسکی تعلیم آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
خود اپنے مصاحبین کو فرمائی تھی۔

پانچوان شبہ اسبات کا مولوی صاحب فرماتے ہین کہ اس روایت کے
ظاہر خلاف مین اجماع مفسرین ومحدثین وغیرہم کا ہے کہ وہ قرب ومعیت علمی ہے
نہ ذاتی انتہے ہمنے اس کا جواب اول ہی دیا ہے اور اکثر علمائے متقدمین ومتاخرین
ومفسرین ومحدثین کے اقوال سے ثابت کر دیا ہے کہ بغیر ذات کے محض علمی معیت
پر اجماع منعقد نہین ہوا ہے بلکہ صفت علم کا ذاتی ہونا بالاتفاق ثابت ہے یعنے
اللہ تعالے بعلم ذاتی جانتا ہے پس اللہ تعالے کے بالذات جاننے سے ہی معیت
ذاتی ثابت ہو جاتی ہے اور نیز جنہون نے معیت کی تفسیر علم سے کی ہے وہ مخالف
معیت ذاتی نہین ہے بلکہ بعض اقوال سے تو معیت ذاتی کے ساتہہ اہل علم کا
تفسیر کرنا بھی ثابت ہو گیا ہے
چنانچہ دیلمی نے ثوبان سے روایت کی ہے کہ قال موسی یارب اقریب انت
فاناجیک ام بعید فانادیک فانی احس حس صوتک ولا اراک فاین
انت فقال اللہ انا خلفک وامامک وعن یمینک وعن شمالک

یاموسی انا جلیس عبدای حین یذکرنی وانا معہ اذا دعانی یعنے موسے نے کہا اے رب میرے کیا تو قریب ہے جو تجہہ سے سرگوشی کرون یا دور ہے جو تجھکو پکارون کیونکہ مین آواز کو سنتا ہون اور تجھکو نہین دیکھتا ہون لیں تو کہان ہے اللہ تعالے نے فرمایا کہ مین تیرے پیچھے ہون اور آگے ہون اور تیرے بائین اور دائین طرف ہون (یعنے کوئی طرف خاص نہین ہے) اے موسے مین ہمنشین ہون میرے بندہ کا جبکہ مجھے یاد کرے اور مین اوسکے ساتھہ ہون جبکہ وہ مجھے پکارے انتہی یہان عموم احاطت کے ساتھہ اس نسبت معیت کے انکشاف کو ذکر و دعا کے ساتھہ مقید کیا کیونکہ حجاب جہل مانع کشف معیت ہے لہذا آپنے فرمایا کہ احفظ اللہ تجدہ تجاھك - (الترمذی من حدیث ابن عباس) یعنے نگہہ رکہہ اللہ کو پاویگا تو اوسکو اپنے روبرو الحاصل اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسے علی نبینا وعلیہم السلام نے بھی حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت کی نسبت وہی سوال کیا تھا جیسا کہ اوس اعرابی نے آنحضرت سے کیا ہے تو کیا مولوی صاحب ایک اولوالعزم پیغمبر کے نسبت بھی وہی گمان فرماوینگے جو اوس اعرابی کے سوال کے نسبت کیا ہے۔

چھٹہوان شبہہ مولوی صاحب کا یہہ ہے کہ اپنے مقابل کا جو دعوے ہے کہ خدا بندون سے بذات خود قریب ہے بلا حلول و اتحاد کے وہ بات اس آیت و روایت سے کہان نکلتی ہے ہان ظاہر سے اتنی بات نکلتی ہے کہ خدا بذات خود قریب ہے اس سے سب جگہہ زمین پر رہنا ثابت ہوتا ہے اس بات کو سارے اہل سنت نے کفر کہا ہے پس بلا حلول ذات سے قریب ہے کہنے کی بات بے

دلیل ٹھیری انتہےٰ اس روایت اور اس آیت کی معنی متبادر تو مولوی صاحب نے
عموم قربت ذاتی حق سبحانہ تعالےٰ کی تسلیم کرلیا ہے الحمد للہ علےٰ ذالک اب رہا
حلول و اتحاد کی نفی بیشک اس آیت سے نہین ہوتی مگر دوسری آیت کے ساتھ
اسکی توثیق سے اس حلول و اتحاد کی نفی بھی ہوجاتی ہے اور وہ آیت تنزیہی لیس
کمثلہ شی ہے یعنے جب آیت اول سے ذاتی قربت ثابت ہوگئی تو اوسمین
حلول و اتحاد کا شبہ ناشی ہوتا تھا کیونکہ اس لفظ قرب کی معنی اجسام کی قربت کے
مشابہ ہے اور اجسام کی قربت مین حلول و اتحاد پایا جاتا ہے لہذا ضرور ہوا کہ اللہ
تعالےٰ کے قرب کی معنی اوسکی عظمت و شان کے نظر کرتے ایسی تکمیل دی اور اوسکے
تنزیہہ ذاتی کے منافی نہون اور حکم لیس کمثلہ شیٔ کا اوسپر صادق آوے
چنانچہ خود مولوی صاحب نے بھی استوا علی الاستوا مین کتاب تکمیل سے شاہ
رفیع الدین صاحب کا یہہ قول استدلالًا لایا ہے کہ واما العقل المقدس المنور
فلیس شی من الحق مخالفہ ولذالک اتفقوا ان لا یعتقد واظواھر
النصوص الا بعد اثبات الامکان یعنے ولیکن عقل پاک اور منور وہ ہے
جسکے نزدیک کوئی امر حق مخالف نہین ٹھہرا لہذا اتفاق کیا ہے اسبات پر کہ
اعتقاد نکرین نصوص کے ظاہر معنون پر مگر بعد ثابت کرنے اوس عقل سلیم کے
ممکن ہونے کو اوس معنی کے انتہے۔ اسپر مولوی صاحب یہہ فرماتے ہین کہ خدا
تعالےٰ کے لئے اوسکی عظمت و جلال کیطرف نظر کرتے اس معنی کا ممکن ہونا عقل
مقدس ثابت کرتی ہے تو تب اس کا اعتقاد کرنا جایز ہے الخ پس شاہ رفیع الدین صاحب
کے اس قول اور مولوی صاحب کے اس استدلال سے ہی ثابت ہوگیا آیہ کریمہ

فانی قریب کی ظاہر معنی جو قربت ذاتی کے بین خدا تعالیٰ کے عظمت و جلال کے نظر کرتے عقل مقدس نے اوسکی قربت ذاتی سے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے تو پھر اوسکے اعتقاد کرنے مین کوئی مضایقہ اور خدشہ ہی باقی نہ رہا باوجود اسکے پھر مولوی صاحب فرماتے ہین اسبات کو سارے اہل سنت نے کفر کہا ہے حالانکہ وجہ اس کفر کی کوئی بیان نہین فرمائی۔ ہان جن اقوال سے مولوی صاحب نے کفر ثابت کرنا چاہا ہے وہ حسب ذیل ہین۔

(۱) امام فخر الدین رازی کا یہہ قول ہے کہ فمن قال انہ محیط بالذات علے الاشیاء فقد کفر لانہ قال اللہ تعالیٰ وان اللہ قد احاط بکل شی علما من قال بعلمہ فھو من اھل السنۃ والجماعۃ انتہے۔ یعنے جس نے کہا مقرر وہ تعالے نے احاطہ کیا اور گھیر لیا ہے عالم کے تمام چیزونکو اپنی ذات سے سو وہ کافر ہوا کسلیئے کہ فرمایا اللہ نے مقرر احاطہ کیا ہے سب چیزون کو علم سے اور جس نے کہا وہ احاطہ علم سے پس وہ اہل سنت سے ہے انتہے۔ مولوی صاحب نے اس قول کو قول بلیغ سی نقل کیا ہے امام رازی کے اصل قول کو نہین دیکھا ہے خیر بصورت تسلیم یہان امام صاحب کے اس قول سے یہہ پایا جاتا ہے کہ آپ نے ایسی احاطت ذاتی کے عقیدہ کو کفر ٹہرایا ہے جس سے اوسکی احاطت علمی کا انکار لازم آتا ہے جو کوئی نص قرآنی معیت علمی کا انکار کریگا بیشک وہ کافر ہو جاویگا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کسی ایسے فرقہ کا رد کیا ہے جسکے قول مین ذات مطلق کی احاطت مین حلول و اتحاد کا شایبہ پایا جاتا ہو یا احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت

علمی کا انکار کرتا ہو اگر یہہ کامل بحث ہمارے روبرو ہوتی تو اصل مدعا امام صاحب کا
حاصل ہوجاتا صرف اسیقدر منقولہ حصہ عبارت سے سوا اون دووجہہ کے کوئی
تیسری وجہہ کفر کی نہین معلوم ہوتی اگر ہم اس کفر کی وجہہ مولوی صاحب کے موافق
جانین یعنے احاطت ذاتی کی عقیدت کو کفر سمجہین تو پہر خود امام رازی نے اپنی تفسیر
مین وھو معکم کی تفسیر ہی معیت ذاتی سے کی ہے اور معیت ذاتی اور علمی دونون
پر انعقاد اجماع کا ذکر کیا ہے پہر اوسکو کیا کہین چونکہ امام صاحب کا وہ اصل قول
تفسیری ہم نے قبل اسکے نقل کردیا ہے جسکے غور کرنیکے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اونہون
نے معیت ذاتی کو اسقدر صراحت کے ساتہہ بیان کیا ہے جسکے بعد کسی طرح کا خفا
باقی نہین رہتا لہذا اول اوس قول مین نظر کرین اور امام صاحب کے منشاء کو سمجہین
کہ بیشک وہ قربت و معیت ذاتی کے قایل تھے جسکا اظہار اونہون نے در پردہ جابجا
کیا ہے اور اوسکی تصدیق مولانا شاہ عبد العزیز صاحب کے اس قول سے بھی ہوتی
ہے ومع ہذا این جماعہ اجمالاً در تصانیف خود ہا ایمار اجمالی این مسئلہ دادہ اند
کالغزالی والرازی من غیرھما من ایمۃ ھذا الفن اگر تفصیلش منظور باشد
در کتاب تنبیہ الحجج بین مطالعہ باید کرد انتہی ۔ قطع نظر اسکے جبکہ امام رازی اربعین
مین اسبات کی تصریح کر چکے ہین کہ سوائے فرقہ کرامیہ کے سب متفق ہین اسبات
کے ثابت کرنے پر کہ خدا تعالے کی ذات پاک مقدس و منزہ ہے خصوصیت سے
مکان وجہت کے چنانچہ اصل قول سابق گذر چکا جس سے ثابت ہوا کہ وہ ذات مطلق
بجہت فوقیت اتصالی یا انفصالی مقید و محدود نہین ہے تو لامحالہ اوسکی عموم احاطت
ذاتی ہی متحقق ہوگی کیونکہ اگر اسکو بھی نفی کیجائے تو اوس سے وجود ذات باری کا

انکار لازم آجاویگا اور یہہ باطل ہے جسکا ابطال خود امام صاحب نے صاف بیان اپنے کلام مین لشبدة تمام کیا ہے۔

(۲) فتاوی قاضی خان مین لکہا ہے کہ رجل قال خداے بر آسمان میداند کہ من چیزے ندارم یکون کفرا لان اللہ تعالے منزہ عن المکان یعنے کوئی کہے کہ خدا جو آسمان پر ہے جانتا ہے کہ مین کچھ چیز نہین رکہتا ہون تو کافر ہوگا یہہ کہنا اوس کا کفر کیونکہ اللہ تعالے منزہ ہے مکان سے انتہے۔ کلامیہ کتابون مین جو اس کفر کی وجہ قید مکانی ہے اگر کوئی بغیر نیت قید مکانی کے حکایتا فی السما کہے تو کافر نہوگا چنانچہ مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر مین ہے یکفر باثبات المکان للہ تعالے فان قال اللہ تعالے فی السماء فان قصد به حکایة ماجاء فی ظاهر الاخبار لا یکفر یعنے کافر ہوتا ہے اللہ تعالے کے لیے مکان ثابت کرنے سے پس اگر کہا کہ اللہ آسمان مین ہے پس اگر قصد کیا حکایت اور بیان اوس چیز کا جو ظاہر اخبار مین آیا ہے تو نہین کافر ہوتا الخ اس سے ثابت ہوا کہ موافق ظاہر قرآن کے ان اللہ بکل شیء محیط اور وهو معکم اینما کنتم سے اللہ تعالے کی ذاتی احاطت اور اوسکی معیت حکایتا کہے اور حلول و اتحاد کا قصد نہ کہے بلکہ اوسکی تنزیہ کرے تو کافر نہوگا یہان یہہ امر بہی خیال مین رکہنے کے قابل ہے کہ قاضی خان کے مذکور فتوے کے اس قول رجل قال خداے بر آسمان میداند کہ من چیزے ندارم یکون کفرا لان اللہ منزہ عن المکان کے تحت مین مولوی صاحب فرماتے ہین جب آسمان جیسی پاک جگہہ مین ذات ہے کہنا اہل سنت کے نزدیک کفر ہو تو زمین جو پلیدیون اور سنڈاسون سے بہری ہے اس مین ہر جگہہ ہے کہنا

جو ذاتی احاطہ و قرب و معیت کو لازم ہے کسقدر بڑا کفر ہوگا انتہی۔ مین کہتا ہون کہ اس قاضی خان کے فتوے مین ذات اللہ کا تو کوئی ذکر ہی نہین ہے بلکہ خدا بر آسمان میداند ہے یا کان! اللہ تعالے منزہ عن المکان ہے لیکن مولوی صاحب نے اس قول مین خدا اور اللہ کا مدلول ذات لیا ہے اور بیشک سواے اسکے چارہ نہین ہے جبکہ قاضی خان کے قول مین اللہ کا مدلول ذات ہی ہے تو پھر اللہ کے قول واللہ بکل شی محیط مین اللہ کا مدلول ذات کیون نہین ہو سکتا شاید مولوی صاحب کے زعم مین اس ذاتی احاطت کی نسبت آسمان کے ساتھ صحیح ہوگی کیونکہ مولوی صاحب کے پاس آسمان تو پاک جگہہ ہے حالانکہ اللہ تعالے کی ذات پاک کے لئے عرش و آسمان و زمین وغیرہ کی نسبت مکانیت کے اعتبار کرنے مساوی ہے یعنے اوس ذات مطلق کا تمکن علی العرش یا فی السما یا فی الارض منافی تنزیہ الٰہی ہے پھر پاک و ناپاک نسبتین مکانون کے مقابلہ مین ہمارے نزدیک ہین جبکا قیاس ذات پاک کے نسبت کسیطرح صحیح نہین ہو سکتا و بس۔

(۳) فتاوے عالمگیری مین ہے فلو قال از خدا ہیچ مکان خالی نیست یکفر یعنے پس اگر کوئی کہے خدا سے کوئی جگہہ خالی نہین کافر ہو جاوے اور اوسی مین ہے ولو قال خدا از بر عرش میداند فھذا لیس بکفر ولو قال از زیر عرش میداند فھذا کفر انتہی یعنے اگر کہے خدا تعالے عرش کے اوپر سے جانتا ہے تو یہہ کہنا کفر نہوگا اور اگر کہے نیچے سے عرش کے جانتا ہے پس یہہ کہنا اس کا کفر ہے انتہی۔

انکے سوا اور چند اقوال متاخرین اور معاصرین مولوی صاحب کے بھی لائے گئے ہین جنکا حاصل وہی ہے جسکا ذکر فتاوے قاضی خان اور فتاوے عالمگیری کے منقولہ اقوال مین ہو لہذا ہم بھی کچھہ فتوے فتاواے معتبر کے نقل کرتے ہین جن سے ثابت ہو جاویگا کہ جس

قربت ذاتی مین تمکن وحلول نہو وہ کفر نہین ہے بلکہ اوس ذات مطلق کا جہت تحت مین
یا جہت فوق کے بلکہ اوسکی فوقیت مین جہت انفصالی کا ثبوت کرنا کفر ہے ۔

(۱) وفی الفتاوی العالمگیریۃ یکفر باثبات المکان للہ تعالے ۔ فلو قال از خدا ہیچ
مکان خالی نیست یکفر ولو قال اللہ تعالے فی السماء فان قصد بہ حکایۃ ما
جاء فیہ ظاہر الاخبار لا یکفر وان اراد بہ المکان یکفر وان لم یکن لہ نیۃ یکفر عند الاکثر وھو الاصح
وعلیہ الفتوی ویکفر بقولہ اللہ تعالی جلس للانصاف او قام لہ بوصفہ
اللہ تعالے بالفوق والتحت واو قال خدا فرو مینگرد از آسمان او قال می بیند او قال
از عرش فھذا کفر عند اکثرھم الا ان یقول بالعربیۃ یطلع ولو قال خدائے
از عرش بداند فھذا لیس بکفر او قال از زیر عرش میداند فھذا کفر ولو قال
یری اللہ تعالے فی الجنۃ فھذا کفر ولو قال من الجنۃ فھو لیس بکفر کذا
فی المحیط انتہی اور فتاوے عالمگیری مین ہے کہ کافر ہوجاتا ہے اللہ تعالے کو مکان ثابت
کرنے سے اگر کسی نے کہا خدا سے کوئی مکان خالی نہین تو کافر ہوجاتا ہے اگر کہا اللہ تعالے
فی السماء یعنے آسمان مین ہے پس اگر ارادہ کرے ساتھہ اوسکے حکایت اوسکی جو کچھہ آیا ہے
ظاہر اخبار مین تو نہین کافر ہوتا اور اگر ارادہ مکان کا کرے اوس سے کافر ہوگا اور اگر
کچھہ نیت نہین کیا تو اکثر نے کافر کہا ہے اوسکو اور یہہ صحیح تر اور اسی پر فتوے ہے اور
کافر ہوتا ہے اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالے بیٹھا ہے انصاف کو یا کھڑا ہے انصاف کے لئے
بسبب وصف کرنے اوسکے حق سبحانہ تعالے کے لئے فوق اور تحت کا اور اگر کوئی کہے
خدا نیچے دیکھتا ہے آسمان سے یا کہے دیکھتا ہے عرش سے پس یہہ کفر ہے نزدیک
اکثر لوگون کے مگر یون کہے عربی مین یطلع یا کہے خدا عرش کے اوپر سے جانتا ہے

پس یہہ نہین ہے کفر اگر کسی نے کہا کہ عرش کے نیچے سے جانتا ہے پس یہہ کفر ہے
اور اگر کہے کہ دیکھتا ہے اللہ تعالے جنت مین پس یہہ کفر ہے اور اگر کہے جنت سے تو
نہوگا کفر اسیطرح ہے محیط مین انتہے۔

تشریح اس فتوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالے کیلئے مکان کا ثابت کرنا کفر
ہے خواہ وہ مکان عرش وسما ہو یا مکان ارض خواہ ایک ہو یا جمیع مکانات پس اس
صورت مین اگر کوئی کہے کہ خدا سب مکانون مین ہے یا کوئی مکان اوس سے خالی
نہین تو بھی کفر ہوگا کیونکہ اس سے بھی ثبوت مکان ہوتا ہے لیکن اگر کوئی یہہ کہے کہ اللہ
تعالے تمہارے ساتھہ ہے جس مکان مین تم ہو تو کفر نہوگا اصل اس وجہہ سے کہ یہ حکایت
معنی ظاہر اخبار کی ہے جیسے کہ خود اس فتوے سے ثابت ہے اور نیز کفر نہوگا بوجہہ راجع ہونے
اس مکانیت کے بطرف خلق کے کیونکہ وہ نہین کہتا اللہ تعالے مکانون مین ہے بلکہ
وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالے ہمارے ساتھہ ہے جہان اور جس مکان مین ہم ہون جیسے
کہ قول مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر سے ثابت ہے ان یکفر لو جعل الجنۃ ظرفاً اللہ تعالے
لا لو جعل لنفسہ یعنے کافر ہوگا اگر ٹھہراوے جنت کو ظرف (مکان) اللہ تعالے کا
اور نہین کافر ہوگا اگر مکان ٹھہراوے اپنا پس اس صورت مین آسمان و زمین و عرش
وغیرہ سے کسی ایک کو بھی اوس ذات مطلق کا ظرف و مکان ٹھہراوے تو کافر ہوگا اور اسیطرح
اوس ذات پاک کیلئے بیٹھنے اور کھڑے ہونے اور ٹھہرنے وغیرہ اوصاف کے ثابت
کرنے سے بھی کافر ہوگا کیونکہ ان اوصاف مین تمکن اور اوصاف اجسام کے ساتھہ
مشابہت ہے اور اسیطرح اوس حق سبحانہ تعالے کا وصف فوق یا تحت کے ساتھہ کرنا
کفر ہے کیونکہ اس مین اوس ذات مطلق کی قید ہے اور یہہ صفات اجسام کے ساتھہ

خصوصیت کہتے ہین پس اس صورت مین اللہ تعالے کی نسبت جہت فوقیت انفصالی
کا ثبوت بھی کفر ہوگا کیونکہ اوس مین جہت و انفصال کے قیود جسمانی ہین یا کہے کہ خدا
نیچے دیکھتا ہے آسمان سے یا فقط آسمان ہی سے دیکھتا ہے یا عرش سے دیکھتا ہے کہنا
بھی کفر ہے کیونکہ اس کہنے مین بھی ذات مطلق بجہت فوق مقید ہوجاتی ہے کیونکہ
عرش و آسمان پر سے دیکھنے کی صورت مین بعد و وصل مکانی پایا جاتا ہے لہذا اس صورت
مین جہت و مقابلہ اور فاصلہ کا ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف اوسکے اگر کوئی کہے
کہ خدا تعالے عرش پر سے جانتا ہے تو یہ کفر نہین ہوتا کیونکہ احاطت علمی اوسکی نصًا
ثابت ہے اور اس احاطت علمی کی صورت مین ذات مطلق مقید نہین ہوسکتی جیسے کہ
عرش کے اوپر سے دیکھنے کی حالت مین ذات مطلق بجہت فوق مقید ہوسکتی تھی
کیونکہ عرش سے دیکھنے مین مقابلہ اور فاصلہ پایا جاتا ہے اور جاننے مین یہ مقابلہ و
فاصلہ پایا نہین جاتا لہذا اللہ تعالے کی علمی احاطت جو وہ شہود ذاتی ہے مطلقًا حاصل
ہے باوجود اسکے اگر کوئی کہے کہ اللہ عرش کے نیچے سے جانتا ہے تو کفر ہوگا تھا وجہ
یہ ہے کہ اس مین اللہ تعالے کا وصف تحت کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ کفر ہے جیسے
کہ اس فتوے مین اول ہی بیان کردیا گیا ہے سوا اسکے اور ایک نہایت دقیق
وجہ یہ ہے کہ اس عالم مین اللہ تعالے کی تدبیر کے لئے عرش واسطہ ہے لہذا
ہر حکم الٰہی بواسطہ عرش ہی کے عالم مین نافذ ہوتا ہے اور یہ امر نصًا ثابت ہے جیسا کہ
ہم اسکے پیشتر بیان کرچکے ہین غرض ہر تدبیر و حکم الٰہی کا مظہر عرش ہے اور معلومات الٰہی کا
مظہر لوح محفوظ جف القلم بما ھو کائن اسی کا مصداق ہے کہ تمام احکام الٰہی الی یوم القیامۃ
لوح محفوظ مین ثبت ہین اور لوح محفوظ فوق عرش ہے وھو عندہ فوق العرش کما ذکرہ

اللہ تعالے کے معلومات کا مظہر لوح محفوظ ہے اور اوس علم کے موافق ظہور تدبیر اور اجرائے احکام کا محل عرش ہے تو پھر اس علم کی نسبت عرش کے نیچے سے کرنا غلط ٹہری اور نیز اس تحت کی قید سے ظرفیت بھی پائی گئی یہہ ایک دوسری وجہہ کفر ہے جسکی تصریح اوسکے بعد دوسری مثال سے یون کی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ خدا تعالے جنت مین دیکھتا ہے تو یہہ کفر ہے اگر کہے جنت سے دیکھتا ہے تو یہ کفر نہین ہے کیونکہ قول اول سے کہ جنت مین دیکھتا ہے ظرفیت یعنے اللہ تعالے کا جنت مین تمکن پایا جاتا ہے یہ کفر ہے اور دوسرے قول مین کہ جنت سے دیکھتا ہے ذات مطلق کے لئے قید ظرفیت پائی نہین جاتی لہذا کفر نہین پس اس صورت مین جس قرب و احاطت ذاتی مین کہ قید ذاتی و تمکن مکانی پایا نجاوے اوسپر کفر کا اطلاق صادق نہین آسکتا وبس۔

(۳) بحر الرائق مین ہے ان اعتقد ان اللہ یرضی بالکفر وبقولہ لو انصفنی اللہ یوم القیامۃ انصفت منک او ان قضی اللہ یوم القیامۃ اذا انصف اللہ وبقولہ بارک اللہ فی کذبک وبقولہ اللہ جلس علی الانصاف او قام لہ او بقولہ هذا الامرض هذا من تنبیہ اللہ او نسی اللہ علی الاصح وبوصفہ تعالی بالفوق او التحت انتہی یعنے او رکافر ہوتا ہے اگر کوئی اعتقاد کرے کہ اللہ راضی ہے کفر سے اور ساتھہ اس قول کے کہ اگر انصاف کرے میرا اللہ روز قیامت مین تو انصاف لونگا مین تجھہ سے یا یون کہے اگر حکم کرے اللہ قیامت کے دن جسوقت انصاف کرے اللہ اور اس قول سے بھی کافر ہوتا ہے کوئی کہے کہ برکت دے اللہ تیرے جھوٹ مین اور ساتھہ اس قول کے بھی کہ اللہ بیٹھا ہے انصاف پر یا کھڑا ہے انصاف کیواسطے یا کوئی کہے کہ یہہ شخص بیمار ہوگا یا یون کہے کہ یہہ چیز اوس قسم کی ہے کہ بھول گیا اللہ۔

اوسکو بہلایا گیا اللہ نے بہی مذہب صحیح ہے یعنے ان سبکی تکفیر پر اور کوئی وصف کرے اللہ تعالے کا فوق کے ساتھہ یا تحت کے ساتھہ تو بھی کافر ہوتا ہے انتہی اور اسیطرح مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر والے نے بھی بوصفہ تعالے بالفوق والتحت کفر لکہا ہے یعنی اللہ تعالے کا وصف فوق یا تحت سے کرنا کفر ہے پس اس صورت مین اوس ذات مطلق کا وصف بجہت فوقیت انفصالی کرنا بھی کفر ہوگا جسکی تصریح فتوے ذیل مین ہوگی۔

(۳)
وقال ابن حجر المکی الشافعی فی التحفة او اعتقد حدوثه او قدم العالم او نفی ما هو ثابت للقدیم اجماعاً کاصل العلم مطلقا او بالجزئیات او اثبت ما هو منفی عنه اجماعاً کاللون او الاتصال بالعالم او الانفصال عنه فمدعی الجسمیة او الجهة ان زعم واحد من هذا کفر یعنے کہا ابن حجر مکی شافعی نے تحفہ مین یا اعتقاد کرے کوئی حدوث کا اللہ کے یا قدیم ہونے عالم کا یا نفی کی اوس چیز کی جو ثابت ہے واسطے قدیم کے اجماع سے جیسا کہ اصل علم کا مطلقًا یا علم جزئیات کے ساتھہ یا ثابت کرے اوسکی جسکی نفی کیا اجماع امت نے جیسا کہ رنگ یا اتصال با العالم یعنے لگا ہوا عالم سے یا انفصال عن العالم یعنے جدا اور پرے رہنا عالم سے پس جو مدعی جسمیت کا یا جہت کا اگر دعوے کرے اسمین سے کسی ایک بات کا بھی تو کافر ہوتا ہے انتہے۔ اس فتوے سے ذات مطلق حق سبحانہ تعالے کا بجہت فوقیت انفصالی مقید کرنا بچند وجوہ کفر ہے اولاً تو جہت کا ثابت کرنا کفر ہے ثانیاً فاصلہ کا ثابت کرنا کفر ہے ثالثاً جہت و فاصلہ یہ ایسے صفات ہین جنکی نفی پر اجماع امت ہو چکا ہے پس اجماع کا خلاف بھی کفر ہے رابعاً اوس ذات مطلق کا بجہت فوقیت انفصالی مقید ہو جانے سے علم جزئیات عالم کا انکار لازم آتا ہے یہہ بھی کفر ہے خامسًا ذات مطلق کا کسی ایک جہت مین مقید کرنا ہے کفر ہے جیسے

اسپر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ ہے کہ من حصر اللہ فی الجہۃ الفوقیۃ والتحتیۃ فقد کفر یعنے جس نے حصر یعنے قید کیا اللہ تعالے کو جہت فوق مین یا جہت تحت مین تو بہ تحقیق وہ کافر ہوگیا - اور ابونعیم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ من شبہ اللہ بشی او ظن ان اللہ شبہ شی فہو من المشرکین یعنے صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے مشابہ سمجھنا شرک ہے انتہے تو بس اللہ تعالے کی فوقیت مین جہت و انفصال یا اتصال کا ثبوت بھی شرک ہوا کیونکہ یہ تمام اوصاف مخلوق و اجسام ہین - اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر مین زیر آیہ کریمہ ثم استوی علی العرش لکھا ہے کہ بعض ائمہ نے جن مین سے نعیم بن حماد الخزاعی شیخ البخاری ہین کہا ہے کہ من شبہ اللہ بخلقہ ھذا کفر و من جحد ما وصف اللہ بہ نفسہ فقد کفر ولیس فیما وصف اللہ بہ نفسہ و رسولہ تشبیہ فمن اثبت اللہ تعالے ما وردت بہ الآیات الصریحۃ والاخبار الصحیحۃ علی وجہ الذی یلیق بجلال اللہ تعالے و نفی عن اللہ تعالے النقایص فقد سلک سبیل الہدی انتہے

یعنے جس نے تشبیہ دی اللہ کی اوسکے مخلوق کے ساتھہ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جسکے ساتھہ موصوف کیا ہے اللہ تعالے نے آپکو خود بس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے ساتھہ اپنا وصف کیا ہے یا اوسکے رسول نے بس نہین ہے اوس مین تشبیہ پھر جس نے ثابت کیا اللہ تعالے کیواسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار صحیحہ مین ہے ایسی وجہ کے ساتھہ جو لایق ہے اوسکے جلال و برتری کے اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانونکی تو وہ چلا ہے راستہ ہدایت کا انتہے۔

پس یہان ان تمام فتاوے کی ذکر سے کسی خاص شخص کی تکفیر مقصود نہین ہے بلکہ
اصل غرض میری اسیقدر ہے کہ جن حضرات کا عقیدہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ ہے
کہ اوسکی ذات مطلق کسی جہت فوق یا تحت مین مقید نہین ہے اور اوسکے استواء
ذاتی مین عرش پر تمکن و اتصال واقع نہین ہے اور نہ اوسکی فوقیت ذاتی مین جہت
و انفصال ہے اور نہ اوسکی قربت ذاتی سے کسی مکان مین حلول لازم آتا ہے اور نہ اوسکی
معیت سے کسی چیز کے ساتھہ اتحاد ہوتا ہی بلکہ باوجود استواء و فوقیت و احاطت و معیت کے
اوسکی ذات پاک تمکن مکان اور اوصاف حلول و اتحاد اور اتصال و انفصال اجسام
وغیرہ سے مقدس و منزہ ہے تو پھر ایسے پاک عقیدہ مین کسیطرح کفر کا شائبہ پایا نہین جاتا
واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

میرے اس بیان بالا کی تصدیق و تحقیق فتوے ذیل سے بھی ہوجاتی ہے جسکو مولوی
عبد الحلیم صاحب ابن مولوی محمد اسمعیل صاحب ویلوری نے جو ایک بردست حریف مولوے
عبد القادر صاحب پیارم پیٹی کے ہین بلدہ حیدرآباد مین طبع کرایا ہے چونکہ اسی فتوے سے میرا اون
دونون امور کی بخوبی تصدیق ہوجاتی ہے جو اس رسالہ کی غایت ہے یعنے امر اول مولوی
عبد القادر صاحب پیارم پیٹی کے اون عقاید باطلہ کی تکذیب و تردید ہے جو ذات مطلق حق
سبحانہ تعالےٰ کی فوقیت انفصالی اور مباینت مکانی بعید ہونے پر شامل ہے امر ثانی قرب و معیت
ذاتی بلاکیفیت حلول و اتحاد کی تصدیق ہے جو عقیدہ اہل سنت ہے علاوہ اس مختصر فتوے کے
مولوی محمد عبد الحلیم صاحب نے خاص اثبات مین ایک عربی رسالہ بھی لکھا ہے جسپر مکہ معظمہ کے
چارون مفتیون اور معتبر علماء ہندوستان کی مہر و دستخطین ثبت ہوی ہین جو وہ بھی میرے
اس رسالہ کی صحت و صداقت پر ایک کافی شہادت ہے ولٰخر دعوٰینا ان الحمد للہ رب العالمین

یہہ سوال طرف سے جناب تاجر جاجی والے محمد ابراہیم صاحب کے مکہ معظمہ مین سنہ ۱۳۰۱ ہجری نبوی

بخدمت

شیخ محمد انصاری خزرجی مہاجر و مقیم مکہ معظمہ پیش کیا گیا

سوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد وآلہ وصحبہ
اما بعد بخدمت علماء دین وحامیان شرع متین سائل کی عرض یہہ ہے کہ مسلمانون کے
دو فریق باہمدیگر مختلف ہین **فریق اول** کا یہہ قول ہے کہ کل صفات وحقایق الہیہ جو
قران وحدیث مین آچکی ہین اور ائمہ اہل سنت نے اونکو اوصاف وحقایق الہیہ مین شمار
کیا ہے ان سب کا حکم ایک ہی ہے کہ انپر بلا تاویل و بلا تشبیہ وتمثیل و بلا نفی وتعطیل ایمان لائے
اور انکی حقیقت وماہیت جو شایان شان الہی تعالی ہی اور توہمات وتصورات بشریہ سے منزہ
ومبرا ہے بعلم الہی جلشانہ تفویض کیجئے اور انمین بحث وخوض وچون وچرا نکیجئے جیسے استوا وفوق
ید ووجہ قرب ونزول وغیرہا ان سب حقایق واوصاف الہیہ تعالت وتقدست پر بلا تشبیہ و
بلا تعطیل ایمان لانا چاہئے اور ذات باری تعالی کو مخلوق کی صفتون اور کیفیات سے جیسے
اتصال اور انفصال بعد ومسافت اور حلول واتحاد واعضاء وجوارح سے منزہ جانئے اور
یہی ہی مذہب سلف صالحین اور ائمہ محققین اہل سنت کا۔ اور علماء نے قرب ومعیت کی آیات
واحادیث کو تحت مین باقتضاء محل ومورد جہمیہ ومعتزلہ وحلولیہ وغیرہا کے رد مین علم وحفظ ونصرت وغیرہا

فوائد و ثمرات قرب جو بیان کیا ہے وہ اصل قرب و معیت غیر مکیفہ کی جو نصوص قرآن و حدیث
سے ثابت ہی جزماً تاویل بمعنی تعطیل نہین بلکہ اسکے ثمرات و نتایج کی باقتضا رمحل و مورد تفسیر و
تشریح ہے پس اسوجہ سے اصل قرب و معیت غیر مکیف کی جو منصوص کتاب و سنت ہی براسہ نفی
و تعطیل نہین ہوسکتی اور اللہ جلشانہ کے لئے قرب منصوص قرآن و حدیث کی برخند صفت بعد
اور دوری کی لگانی اور اس تعالی کو بعیداور دور کہنا ہرگز جائز نہین۔ اللہ جلشانہ کو بعید کہنا اور
مسافت اور فاصلے کے ساتھہ دور رہنے کا اعتقاد کرنا اسمین کئی قباحتین لازم آتی ہین پہلی یہہ کہ
قرآن و حدیث مین اللہ تعالی قریب ہے کرکے جو آیا ہے اسکا صریح انکار لازم آتا ہے اور انکار
نص قران و حدیث صحیح کا کفر ہے۔ دوسری قباحت یہہ کہ اللہ تعالی کا عرش پر ہونا بے کیف
ہے یعنے کیفیت مسافت و بعد و اتصال و انفصال و غیرہا کیفیات سے فوقیت اجسام کی منزہ
ہے پس اللہ تعالی دور فاصلے اور مسافت پر رہتا ہے کہنے اور اعتقاد رکھنے سے فوقیت الہیہ
مین فوقیت مخلوق کی کیفیت لازم آتی ہے اور یہ محض تشبیہ ہے اور ذات و صفات باریتعالی مین
تشبیہ کفر ہے بدلیل لیس کمثلہ شیئ وھو السمیع البصیر تیسری قباحت یہہ کہ اللہ جلشانہ
کو بعیداور دور کہنا الحاد فی الاسما والصفات مین داخل ہے اسلئے کہ اسما و صفات الہیہ نزدیک
اہل سنت و جماعت کے توفیقی ہین اور اللہ جلشانہ قرآن و حدیث صحیح کے نص سے ساتھہ بعد
اور دوری کے موصوف ہی نہین بلکہ ساتھہ قرب کے موصوف ہے۔ اور یہہ مقدس صفت قرب
الہی کی فوقیت الہیہ مقدسہ کی مناقض و معارض نہین اسوجہ سے کہ یہہ دونون صفتین
مانند جمیع حقایق و صفات الہیہ کے چونی و چگونگی و مثل و مانند اور وہم و گمان سے پاک اور منزہ
ہین اور دعوی تعارض و تناقض کا درمیان نصوص صفات الہیہ کے مبنی ہے تکئیف و تشبیہ پر اور اہل سنت
کے نزدیک۔ ذات و صفات مین باریتعالی کے تکئیف و تشبیہ و چونی و چگونگی ہے نہین پس

دعوی تعارض و تناقض کا درمیان نصوص صفات کے باطل ہے نزدیک اہل سنت کے جیسا کہ
قرب و معیت کے نصوص مین کیفیت و تشبیہ کا وہم کرکے حلول و اتحاد کا اعتقاد رکھنا باطل
اور کفر ہے اسیطرح فوقیت و استوائکے نصوص مین کیفیت اتصال و انفصال و مسافت بعد
و فاصلے کا خیال کرکے اس پروردگار عظیم الشان کو فاصلے پر دور ہے کرکے اعتقاد کرنا باطل اور
کفر ہے جیسی فوقیت اللہ جلشانہ کی عرش پر بلا کیف یعنے کیفیت اتصال و انفصال و مسافت
بعد و فاصلے وغیرہ سے پاک اور منزہ ہے اسیطرح قرب و نزول اوس تعالی کا بلا کیف یعنی کیفیت
حلول و اتحاد و اختلاط و اتصال و نقل مکانی سے مبرا ہیں اسوجہہ سے صفت فوقیت اور صفت
قرب و نزول پر بلا کیف ایمان لانیکے باب مین اہل سنت کے نزدیک کوئی تناقض و تعارض
نہین ائمہ اہل سنت کل صفات کو جو قرآن و حدیث مین آئی ہین بلا کیف یعنے بے چون و بیچگون
مانتے ہین اور اسمین کوئی محذور نہین اور قرب و معیت کی آیات و احادیث مین علم و حفظ و نصرت
وغیرہ فوائد قرب کا لحاظ رکھنے کو جو علما نے کہا ہے اس سے بلا کیف قرب الہی جلشانہ کی نفی
و تعطیل ہو نہین سکتی اور اللہ جلشانہ کے لئے دوری ثابت نہین ہو سکتی نصوص قرب الٰہی
جلشانہ یہہ ہین سورۂ بقر و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب ؎ سورۂ واقعہ و نحن اقرب
الیہ منکم و لکن لا تبصرون سورۂ قاف و نحن اقرب الیہ من حبل الورید ؎ سورۂ ہود
ان ربی قریب مجیب ؎ سورۂ سبا انہ سمیع قریب ؎ حدیث صحیح بخاری مین بروایت ابو موسی
اشعری رضی اللہ عنہ مرفوعا تدعون سمیعا بصیرا قریبا الحدیث اور شارح صحیح بخاری امام
حافظ ابن حجر عسقلانی نے شارح کرمانی سے بُعد کی نفی اور قرب الٰہی تعالی سے حلول کی نفی
نقل کی ہے امام ابو حنیفہ رح نے فقہ اکبر مین اور امام ابو الحسن اشعری نے کتاب ابانہ مین اور
امام محمد غزالی نے احیاء العلوم مین اور حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی نے مکتوبات مین اور

امام موصلی نے سیف السنہ مین اور حافظ ابن قدامہ مقدسی نے کتاب صارم مین اور قاضی
ثناء اللہ پانی پتی رح نے مالابد منہ مین اور سید احمد صاحب بریلوی اور مولوی اسمعیل صاحب دہلوی
نے کتاب صراط المستقیم مین اور بہت سے علما نے قرب علمی اور قرب ذاتی بلا کیف کی تصریح بھی
کی ہے اور علماء محققین اہل سنت مین سے کسی نے اللہ جلشانہ کو بعید اور دور نکہا اللہ تعالی
کو بعید اور دور کہنے والیکے لئے سوائے دوری اور بے نصیبی کے اور کچھہ نصیب نہین ط محرر سوال
محمد عبد الحلیم ابن مولوی اسمعیل دہلوی مغفور و مرحوم کا یہی اعتقاد ہے ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هدیتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ط

فریق ثانی کے اعتقاد کا یہہ مجموعہ ہے کہ صفات مذکورہ مین سے خاص کر صفت فوق العرش
محکم ہے اور فوق اس معنی سے کہ ذات خداتع کی عالم سے باہر عرش سے منفصل یعنے الگ ہوکر
عرش سے پرے ہی اور ذات باری تع مسافت اور فاصلے کے ساتھہ عالم سے دور رہتی ہے
اور یہہ فوقیت مفوص بعلم الہی نہین ہی اور وہ تعالی دور ہی رہکر جانتا ہے اور حق تعالی کو غیر
حلول و اتحاد کے قریب نہ جاننا چاہئے بلکہ حقتعالی کو بغیر حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب جو
کہنا مہمل بلکہ کفر ہے کیونکہ حقتعالی بغیر حلول و اتحاد کے قریب ہو سکتا ہی نہین وہ تعالی خود
دور رہکر دور ہی سے جانتا ہے اور حقتعالی کے لئے انفصال اور بعد مسافت و فاصلہ ثابت
کرنا ہی چاہئے اور قرب و معیت کی آیات و احادیث اور فوقیت کے دلائل کے درمیان
تعارض و تناقض بیشک ہے اسلئے قرب و معیت کے نصوص کی تاویل ضروری ہے اور
خداتعالی عالم سے دور رہکر جانتا ہے وگرنہ فوقیت انفصالیہ کا باطل ہونا لازم آئیگا اور ذات
خدا عرش سے منفصل غیر مماس اور زمین و ماتحت عرش سے تحت الثری تک بقدر مسافت
اشیاء عالم کے جو دور رہتی ہے اسکا تحت العرش اور داخل عالم ہونا لازم آئیگا۔ اور استواء

ید و وجہ وغیرہا الفاظ بالکلیہ انسان کے معانی لغویہ معلوم نہیں اسلئے مانند حروف مقطعات قرآنیہ کے لئے
الفاظ منزل منزلہ مجہول ہیں انکے معنوں کی تفویض کرنی چاہئے ۔ الحاصل فریق ثانی نے کل صفات الہیہ کے
تین حصے کئے صفت فوق العرش اور صفات سبعہ جیسے حیوۃ علم سمع بصر ارادہ قدرت کلام کو ظاہر
پر چاہنا چاہئے اور انکے معلوم المعنی ٹھہرایا اور کہا کہ انمین تفویض نہیں اور فوقیت میں انفصال و
مسافت و بعد وغیرہ معنوں کی کیفیت لگائی گئی قرب و معیت و نزول کو بلاکیف ہون انکی بر اسمہا
نفی و تعطیل کر کے حقیقۃ انکی لوہ دور کہا اور دوری سے جانا ہے کر کے انکی تاویل کی اور نزول کی نفی
کر کے رحمت سے اسکی جگہ تاویل کی اور ان صفات کو فوقیت کے معارض و مناقض ٹھہرایا اور
استوا و ید و وجہ وغیرہا کو مانند حروف مقطعات قرآنیہ کے متشابہ مجہول المعنی من جمیع الوجوہ ٹھہرا کے
انکے معانی لغویہ ہی کی تفویض کی اور کہا کہ مذہب سلف یہی ہے طرفہ یہ ہے کہ فوقیت میں کیفیت انفصال
و بعد مسافت وغیرہ انفصال تقدیر کر کے اسکو محکم معلوم المعنی ٹھہرایا اور قرب و معیت و نزول کو اس حقیقت
کیفیت منافی ٹھہرا کے انکی تاویل بلکہ تعطیل کی سوا اللہ جل شانہ کو بعید کہا اور استوا ید وجہ کو متشابہ
مجہول المعنی ٹھہرا کے انکے معانی مدلول سے کیفیت نفی سے چون و بے چگونگی نفی و تعطیل کی اور فوقیت
میں جو کیفیت جہت و مسافت و فاصلہ تصور کیا جاتا ہے حقتعالی کے لئے اسکو ثابت اور بحال رکھا
اور کہا اسمیں تفویض نہیں پس ان مذکورہ عقیدوں میں سے کون عقیدہ موافق کتاب و سنت
کے و مطابق مذہب سلف اور ائمہ محققین اہل سنت کے ہے ہم امیدوار ونکو یہان فرما کر اجر پائے
بینوا توجروا یہ اعتقاد فریق ثانی کا مولوی عبدالقادر صاحب بیارم پیٹی کے اعتقاد کا مجموعہ ہے

الحمد لولیہ والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ محمد و آلہ و صحبہ **فریق اول** کا اعتقاد
موافق قرآن و حدیث کے اور مطابق مذہب ائمہ سلف و محققین اہل سنت کے ہے دلائل اس کے
مطولات میں موجود ہیں اور فریق ثانی اہل زیغ بدعتی گمراہ ہوی پرست ہے اور تشبیہ و تعطیل میں گرفتار
اور نزدیک اہل سنت کے کل صفات الٰہیہ میں جو قرآن و حدیث میں آئی ہیں نہ تشبیہ ہے اور نہ تعطیل
اور تفریق بین احکام الصفات فی باب الایمان بدعت ہے سلف سے ماثور نہیں اور حکم فوقیت اور
استواء اور قرب و نزول اور ید و وجہ و غیرہا صفات و حقایق الٰہیہ کا ایک ہی ہے کہ بلا تکییف و بلا تاویل
و بلا تشبیہ و تمثیل و بلا نفی و تعطیل ان سب حقائق و صفات پر ایمان لائیں اور حقیقت و ماہیت
انکی بعلم الٰہی تعالیٰ تفویض کردیں اور صفت استواء و فوقیت میں مسافت اور دوری اور عرش سے اتصال
یا انفصال کا تصور کرنا اور ید و وجہ و غیرہا میں اعضا و جوارح کا اعتقاد رکھنا اور صفت نزول الٰہی میں
حلول و انتقال کا خیال کرنا مذہب مجسمہ و مشبہہ و کرامیہ کا ہے اور صفت قرب و معیت میں حلول و اتحاد
کا تصور کرنا مذہب حلولیہ اور ملحد و نکا ہے۔ اور حقیقت و ماہیت ان صفات و حقایق الٰہیہ کی عقل قاصر
میں نہ آنیسے ان صفات و حقائق کے ظاہر بے کیف کی نفی و تعطیل کرنی مذہب معتزلہ اور جہمیہ کا ہے
العیاذ باللہ العظیم اور درمیان فوقیت الٰہی تعالیٰ اور قرب الٰہی کے تعارض ثابت کرکے قرب
الٰہی جلشانہ کی تعطیل کرنی اور حقتعالیٰ دور ہی سے جانتا ہے کہنا نری ضلالت ہے اور حقتعالیٰ کو بعید

کہنا الحاد بلکہ کفر ہے اسیطرح حلول و اتحاد کا عقیدہ رکہنا کفر ہے حقتعالی بلا کیف قریب ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے اور بلا کیف فوق عرش ہے جیسا اسکو لائق ہے انمین کوئی تعارض نہین اللہ تعالے سمجہہ دے اور اس باب مین جواب عربی مدلل مطول جو مولوی محمد عبد الحلیم بن مولانا مولوے محمد اسمعیل ویلوری نے لکہا ہے صحیح اور موافق قرآن و حدیث اور مطابق ائمۂ سلف اور محققین اہل سنت کے ہے واللہ اعلم اتم امر برقمہ محمد الانصاری الخزرجی المقیم بمکتہ المشرفۃ ۱۳۰۸ھ ۴ ہجریہ

نقل مہر (محمد الانصاری)

یہہ اعتقاد مولوی عبد القادر صاحب پارم بیٹی کا ہے جو انہون نے بدست خود روبرو اہل مسجد دریا رخان مرحوم واقع پارم بیٹ بروز جمعہ ۴ صفر سنہ ۱۳۱۳ ہجری لکہدیا۔ وہو ہذا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات خدا کی عالم مین نہین۔ عرش برین کے پرے ہے۔ عالم سے فاصلے کے ساتہہ جدا ہے۔ اللہ تعالی ہمارے ذات سے دور علم قدرت وغیرہا صفات سے قریب اور ساتہہ ہے اس کا مخالف اہل سنت وجماعت سے خارج ہے بلکہ کافر ہے فقط

کتبہ عبد القادر ابن قاضی شیخ احمد عفا اللہ عنہما

اسوقت اسکے جواب مین مولوی محمد عبد الحلیم صاحب فرزند مولانا مولوی اسمعیل نائی ویلوری نے

اسس کاغذ پر یہہ لکہا وہو ہذا ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات اللہ جلشانہ کی عالم مین حلول نکر کے بلا کیف عالم سے نزدیک ہے ۔ اسکی ذات کی نزدیکی اجسام
واعراض کی نزدیکی سی نہین جیسی فوقیت اسکی اجسام کی فوقیت کی سی نہین ۔ وہ تعالی عالم سے
فاصلے کے ساتھہ جدا نہین ۔ مسافت کی جدائی جو محض تشبیہ اور کیفیت ہے اسکا عقیدہ رکھنے والا
خارج از اہل سنت وجماعت ہے اور داخل فرقہ ابن ہیضم کرامی ۔ علم وغیرہ سے نزدیک ہے
کہنا قرب ذاتی بلا کیف کی جز تاویل نہین ہاں علم وغیرہ قرب ومعیت ذاتی بلا کیف کے آثار
ہین ۔ اللہ جلشانہ دور ہے کہنا الحاد فی الاسماء والصفات مین داخل ہے ۔

کتبہ محمد عبد الحلیم الویلوری عفا عنہ الباری

مولوی عبد القادر صاحب پیارم پیٹی کی ساری تحریر کا حاصل اس بارے مین یہی ہے کہ وہ
کہتے ہین کہ اللہ تعالی ذات سے دور ہے ۔ دور ہی سے جانتا اور قدرت رکھتا ہے عرش پر
رہا کرتا ہے فاصلے کے ساتھہ باین طور کہ ذات پاک اسکی عرش سے الگ ہے لگی ہوئی نہین
طرفہ یہہ کہ حدیث مین فوق العرش آیا ہے اور یہہ کہتے ہین پرے عرش کے ورا اجماع ہو
ایسی ہوا اسپر طرہ یہہ کہ فاصلہ دور دوری ۔

مولوی محمد عبد الحلیم صاحب کے اعتقاد کا حاصل یہہ ہے کہ اللہ جلشانہ بیشک بلا
کیف فوق العرش ہے جسطرح اسنے اور اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اسکی
فوقیت اجسام واعراض کی فوقیت کی کیفیتون اور لوازمات جیسے اتصال اور انفصال
دوری مسافت فاصلے وغیرہا سے پاک اور منزہ ہے اسیطرح اللہ تعالی کا نزدیک
اور ساتھہ ہونا ایسا ہے جیسا اسکے لائق ہو جسطرح اسنے فرمایا نہ جیسا کہ ہم خیال کرین اور

اسکی نزدیکی نزدیکی اجسام و اعراض کی کیفیات و لوازمات جیسے حلول و اتحاد و اختلاط سے منزہ اور پاک ہے اللہ جلشانہ کی ذات و صفات پر ایمان ایسا لانا چاہئے کہ جیسی وہ ہین نہ جیسی کہ ہمارے ناقص فہم و تصور و ذہن مین آوین آمنا باللہ کما ھو باسمائہ و صفاتہ جو انسان کے ذہن اور قابو مین آوے وہ بھی مخلوق تراشیدۂ ذہن مخلوق ہے اس عظیم الشان کی شان بہت برتر ہے کہ اس سر کو کسیکے قابو مین سماوے فرمان خداوندی ہے لیس کمثلہ شیئ وھو السمیع البصیر اور فرمان واجب الاذعان ہے ولا یحیطون بہ علما اور حدیث نبوی ہے انت کما اثنیت علی نفسک ساری صفات الٰہیہ جو قران وحدیث مین آئی ہین بغیر تشبیہ اور تمثیل اور بغیر تعطیل کے انپر ایمان لانا چاہئے اور حقایق صفات جو اسکی شان اقدس کے لائق ہون جنکا علم اسیکو ہے اسیکے علم احکم کے طرف تفویض کرنی چاہئے اور اس بارے مین کل صفات برابر ہین آمنا بہ کل من عند ربنا یہان ایک سوال لکھا جاتا ہے جو جماعت بیارم بیٹ کے چند دینی بھائیون نے لکھوا کر علماء مدرسہ عربیہ دیوبند کی خدمت روانہ کیا تھا سوال مذکور مع جواب درج ذیل ہے ناظرین انصاف آئین ملاحظہ فرماوین۔

السوال

کیا فرماتے ہین علماء دین و مفتیان شرع متین اس باب مین کہ ایک شخص عقیدہ رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ ذات باری جلشانہ خارج عالم عرش کے پرے اور عرش سے منفصل غیر مماس ہے اور ماتحت عرش سے تحت الثریٰ تک کی اشیاء عالم سے مسافت اور فاصلے کے ساتھ دور رہتی ہے اور وہ ذات پاک دور رہکر وہین سے جانتی اور دیکھتی ہے اور بغیر

حلول واتحاد کے بلاکیف قریب ہوسکتی ہی نہین۔ اور بغیر حلول واتحاد کے ذات باریتعالی
کو بلاکیف قریب کہنا جہل بلکہ کفر ہے اور ذات باریتعالی دور رہکر دور ہی سے اشیاء عالم
کو جان لینے کے سوا اور کسیطرح اسکے لئے قرب اگو بلاکیف بغیر حلول واتحاد کے ہو سکتا ہو
ہی نہین۔ اور یہہ شخص درمیان نصوص فوقیت الہیہ اور نصوص قرب الہی کے تعارض ثابت
کر کے فوقیت مین کیفیت انفصال ومسافت وبعد وفاصلہ لگاتا ہے اور قرب کی نفی یا تعطیل
کر کے دوری ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تاویل قرب کی یہہ ہے کہ خدا تعالی دور
رہکر جانتا ہے شرع شریف مین اسطرح عقیدہ رکہنے والیکا کیا حکم ہے اس طرح کہنا کفر ہے
یا کیا ہے اور ایسے شخص کے پیچہے نماز پڑہنی اور اسکی اقتدا کرنی درست ہے یا نہ بینوا توجروا

جواب علماء مدرسہ عربیہ دیوبند دام فیضہم

الجواب

ذات باریتعالی شانہ کو دور اور عرش سے منفصل کہنا اور اشیاء عالم سے مسافت وبعد
کے ساتہہ دور کہنا کفر صریح ہے اور انکار ہے نصوص قرانیہ واحادیث نبویہ واجماع سلف
کا قال اللہ تعالی نحن اقرب الیہ من حبل الورید ۔ ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لاتبصرون
وہو معکم اینما کنتم الخ۔ ان تمام آیات سے قرب ومعیت جناب باری مخلوق کے ساتہہ
ثابت ہے اور یہہ ہی مذہب ہے محققین امت کا باقی جو لوگ قرب ذاتی کے نافی ہین
اور قرب ومعیت علمی کے قایل ہین وہ معاذ اللہ یہہ نہین کہتے کہ ذات باریتعالے
دور ہے اور مابین مخلوق اور ذات باری مسافت ہے یہہ کسیکا مذہب اہل حق سنی نہین

بلکہ قایل اسکا کافر و مبتدع ہے یہہ کہنا کہ قرب بلا کیف ہو ہی نہین سکتا - بالکل لغو اور باطل ہے اور انکار نصوص ہی معتقد اسکا اہل اسلام سے نہین - اور نماز اوس کے پیچھے درست نہین - اوسکو امام نہ بناوین اور مقتدا نہ سمجھین وہ شخص بد دین ملحد ہے خود بھی گمراہ ہے اور مخلوق کو گمراہ کرتا ہے بمصداق فضلوا واضلوا کا ہے حق تعالی اوسکے مکاید سے محفوظ رکھے فقط واللہ تعالی اعلم و علمہ احکم کتبہ الاحقر عزیز الرحمن عفی عنہ دیوبندی

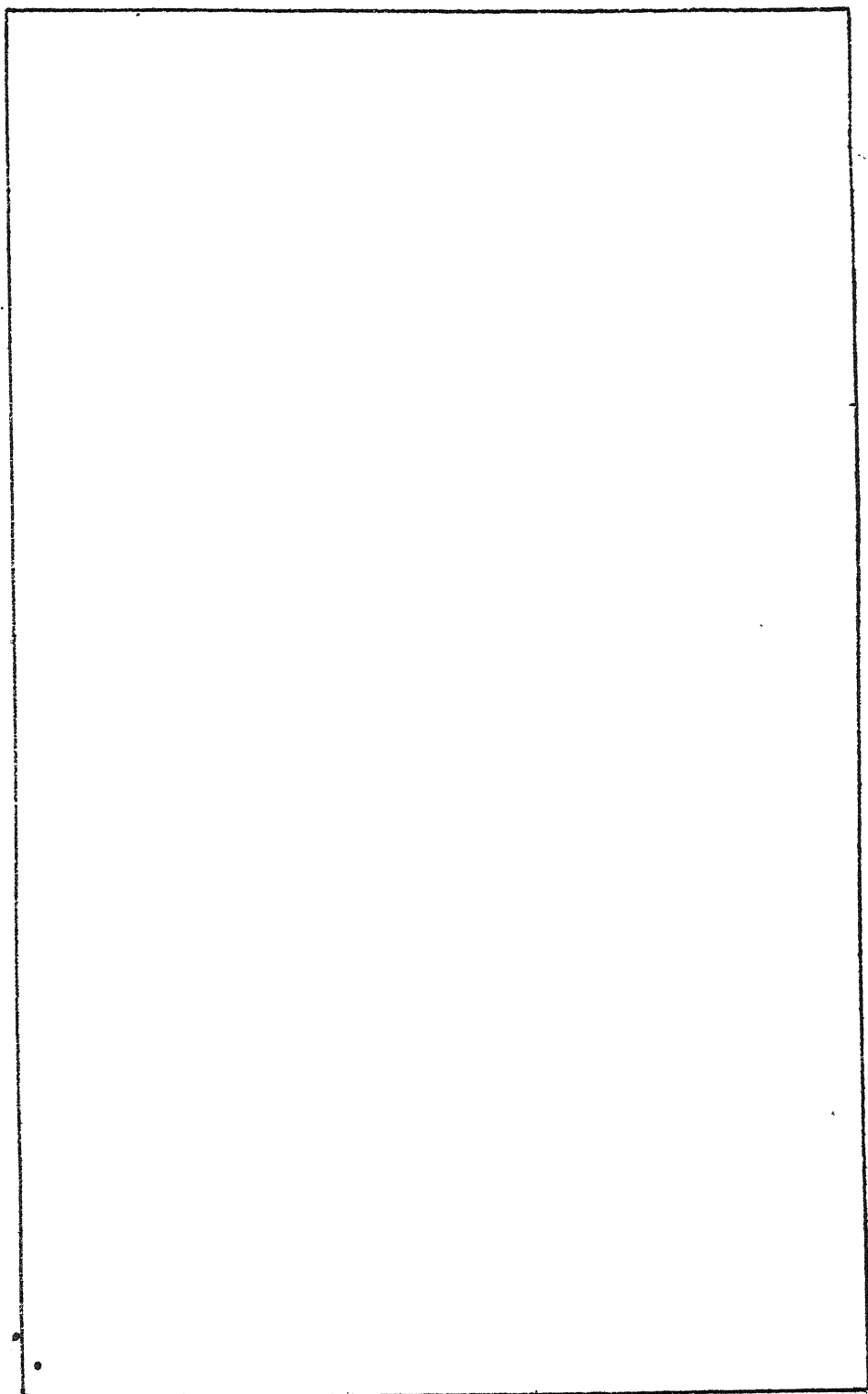
الجواب صحیح
بندہ محمود عفی عنہ

الجواب صحیح
محمد ناظر حسن عفی عنہ دیوبندی

نقل مہر
عزیز الرحمن
و توکل علی

الجواب صحیح
خلیل احمد عفی عنہ

الجواب صحیح
محمد منفعت علی عفی عنہ
مدرس مدرسہ دیوبند

نقل مہر
محمد منفعت علی

ناظرین باتمکین کے خدمات مین ایک ضروری
التماس

قبل ازانکہ کچہہ عرض کرون اولاً اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت اور اوسکے متعلق
بعض حالات کا بیان کردینا ضروری سمجھتا ہون ۔
سنہ ۱۳۱۳ ہجری نبوی مین بتقریب دورہ بمقام شوراپور مین پہونچا تو معلوم ہوا کہ قصبہ
تماپور مین (جو یہہ آبادی قصبہ شوراپور کے ملحق ہے) ایک جماعت موحدون
(عامل بالحدیث) کی موجود ہے اور اس جماعت کے سرآوردہ لوگون سے عبداللہ صاحب
سے اول ملاقات ہوئی اور پہر اون کے جماعت کے لوگون سے بھی ملاقات
ہوتی رہی ایک دن کسی نے استوی علی العرش کی بحث کو چہیڑ دیا چونکہ اوسی
زمانہ مین مین نے اس باب مین ایک رسالہ التنزیہ فی التشبیہ کا لکھہ چکا تھا اور
اوس کا مسودہ جو ہمراہ تہا اونکو دیا گیا چونکہ سال مذکور کے ماہ صیام مین میرا قیام شوراپور
مین ہی ہوا تھا تو روزانہ یہہ جماعت میرے پاس آتی تھی اور یہہ رسالہ پڑہا جاتا تہا
چونکہ عبداللہ صاحب ایک سلیم الطبع اور سمجھہ دار آدمی تھے اپنے پچھلی غلطیون سے
بہت جلد خبردار ہوگئے جسکی وجہہ سے اونکی جماعت کے خیالات مین بھی تبدیل
واقع ہوگئی ۔

اس واقعہ کے چند روز بعد اس جماعت کا ایک شخص محمد حسین ناجی مولوی عبد القادر صاحب
کے پاس پیارم پیٹہ چلا گیا تھا جسکے ذریعہ سے مولوی صاحب موصوف کے خیالات کی

اطلاع یہان کے جماعت کو پہونچائی جاتی تھی مین خیال کرتا ہون کہ در نیولا مسئلہ
استوی علی العرش کے نسبت جو تبدیل کہ اس جماعت کے خیالات مین پیدا ہوگئی
تھی اوسکی اطلاع شاید مولوی عبد القادر صاحب کو ہوگئی تو انہون نے ضرب شدید
و تعویذ ایمان وغیرہ چند رسالے سید حسین کی معرفت اس جماعت کے پاس بھیجدئیے
جنکے دیکھنے کے بعد اس جماعت کے اکثر لوگون پر حیرانی و پریشانی چہائی گئی کیونکہ
عرصہ دراز سے ان لوگون کا جو خیال استقرار و فوقیت انفصالی علی العرش کا
تہا اوسکی غلطی اور برائی سے مطلع ہوے تہوڑا ہی عرصہ گذرا تھا کہ مولوی عبد القادر صاحب
بیارم پیٹی کے وہ رسالے اونکے پاس پہونچے جنمین انہون نے فوقیت انفصالی
علی العرش کی بحث کو چہیڑ دیا تھا اور بظاہر فصل و بعد و مسافت کے ثبوت پر
مولوی صاحب نے اسقدر اپنا خیالی زور لگایا تھا کہ اسکے مخالف کو صریح کافر بنا دیا تھا
غرض مولوی صاحب نے ان رسالونمین ایسی چرب زبانی کی تھی کہ بعض کے
خیالات مین تزلزل واقع ہونے لگا اور وہ نہایت پراگندگی کی حالت مین میرے
پاس پہونچی جبکہ میرا دوسرا دورا شور اپور ہوا تھا اور مجہہ سے درخواست کیگئی کہ یا
تو مین ان رسالون کے بیانات کی تصدیق کرون یا تردید ۔ اگرچہ مجہے اوسوقت
کم فرصت تھی لیکن مجہے اس بات کا خوف پیدا ہوا کہ اگر پہلوتہی کرتا ہون تو ان
لوگون کے خیالات مین جو اصلاح ہو چلی ہے بگڑ جاوینگے اور تذبذب کی حالتمین
پڑجاوینگے نظر بران ستوکلا علی اللہ اولا ایک خط مولوی صاحب کے نام لکہنا
شروع کیا اور پہر خیال کیا کہ یہہ میرا مختصر خط مولوی صاحب پر کچہہ بھی اثر نہ
ڈالیگا کیونکہ اون کے رسالون سے یہہ زعم پایا جاتا تہا کہ ہندوستان مین اپنا

مقابل کوئی شخص موجود نہین ہے اور پہر اونکو اپنے مسلمہ دلایل پر اسقدر غرور تہا
جسکا توڑنا اون کے خیال مین از قبیل محالات تہا اس پر طرہ اسبات کا اونکو فخر تہا
کہ اتبک کسی نے اون کے ان عقاید باطلہ کی تردید نکر سکا لہذا مجہے ضرور پڑا کہ اونکے دوسرے
رسایل کو بھی دیکہون اور اون کے کل ادلہ سے واقفیت حاصل کرون لہذا
مین نے مولوی صاحب کو لکہا اور اونکے دوسرے رسایل بھی منگا کر دیکہا اس
باب مین حسب مندرجہ حاشیہ جملہ اونکی
بارہ رسایل میرے نظر سے گذرے اور
مین نے انکے دلایل کو منتخب کرلیا اور
اوس کے جواب مین یہہ ایک بسیط
رسالہ جسکو ناظرین ملاحظہ کر رہے ہین لکہکر
قبل ازانکہ وہ شایع ہو اصل مبیضہ کو جو وہ بجائے
مسودہ کے تہا مولوی صاحب کے خدمت مین روانہ
کرنا مناسب جانا کیونکہ اونکے رسایل کے
دیکہنے سے مجہے معلوم ہوتا تہا کہ اونکو اپنی ہمہ دانی
کا دعوے ہے لہذا اونکو اپنے حریف کے مقابل مین
نکتہ چینیون کے اکثر عادت ہوگئی ہے
یا جواب سے عاجز آنے کی صورت مین
کج بحثی پر آجاتے ہین اور غیر مہذب
و ناملایم الفاظ کہنے لگتے ہین اور انکی طبیعت کا یہہ جادہ بھی دیکہا گیا تہا کہ اکثر وہ

۱ عمدۃ المقالات فی اثبات ضلالۃ من یتبع طوامیر التابہات (عربی)
۲ احسن البرہان فی تنزیہات الرحمن (عربی)
۳ تکذیب المبتری فی قول البتری عن افترا المفتری (اردو)
۴ المقالۃ المقسمہ لضلالۃ المجسمہ (اردو)
۵ المختصر المفید فی تنزیہات التوحید (عربی)
۶ الاستوی علی الاحتوا (اردو)
۷ تعویذ ایمان از آسیب تبان شیطان (اردو)
۸ فائدہ جدیدہ (اردو) ۹ ضرب شدید بر مجسم عنید (اردو)
۱۰ قول اسلم (اردو) ۱۱ مہر نبوت (اردو)
۱۲ صمصام الاسلام علی معتقدی الاصنام (اردو)

نوٹ

یہہ آخر الذکر دونون رسالے خاصکر مسئلہ وحدۃ الوجود کے
رد مین ہین ۔

غیر متعلقہ بحثون کو بھی چھیڑ دیا کرتے ہین اور اس پر طرہ یہہ کہ انکو برائے نام ردوقدح کا بھی بہت شوق و ذوق ہے لہذا مین مولوی صاحب کے ان تمام عادات کو مد نظر رکھکر نہایت تہذیب سے انکو مخاطب کرکے اور طالب حق بنکے اونہین کو حکم بنایا اور حضرت کے متذکرہ بالا جملہ اوصاف ذاتیہ کے نقائص و رذایل کو ایک ایسے لطیف پیرایہ پر انکو متنبہ کردیا کہ تا وہ میرے جواب مین تہذیب کو اختیار کرین اور فضول بحثون کو نہ چھیڑین۔

حضرات اصل مسودہ کو مولوی صاحب کے خدمت مین گذرانتے سے اصل غرض میری یہہ تھی کہ اگر مولوی صاحب اپنے عقاید باطلہ کی غلطیون سے واقف ہوجاوین اور امر حق کے طرف رجوع فرماوین تو پھر مجھے اسکے شایع کرنے کی ضرورت ہی باقی نہو گی یا اگر ہٹ دھرمی کے ساتھہ کچھہ جواب دین یا اعتراض فرماوین تو اسی رسالہ کے ساتھہ مع اوسکے جواب کے شایع کردون تاکہ دوبارہ مومنین کو تکلیف اوٹھانیکی ضرورت نہ پڑے لیکن مولوی صاحب ایسے چالاک نکلے کہ اس راستہ ہی کو انہون نے چھوڑ دیا بلکہ ایسے دم بخود ہو رہے ہے کہ جواب تو در کنار اصل رسالہ کو ہی ابتک واپس نکیا چنانچہ پہلا میرا خط یہہ تہا۔

حامدًا و مصلیًا

مولانا مولوی عبدالقادر صاحب بیارم بیٹی دام مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ چند ماہ پیشتر آپکے چند رسالے بمقام ضرور آنور عبداللہ صاحب کے معرفت میرے نظر سے گذرے اوسوقت آپکے خدمت مین

بذریعہ خط بعض امور کا استفسار چاہا بلکہ خط لکھا بھی تہا اور پہر جیون جیون آپ کے
رسالون پر میری نظر پڑتی گئی تحریر میری بڑہتی گئی آخر وہ میرا خط رسالہ کی صورت
پکڑا اور جبکہ مین نے اون موجودہ رسایل مین بعض مضامین و دلایل کا حوالہ دوسر
رسالون مین آپکے پایا تو اون سب رسالونکو آپ سے طلب کرکے بھی دیکھا غرض
آپکے جلہا اعربی و اردو رسالے میرے نظر سے گذرے اور اس رسالہ کی تحریر
مین مین نے یہ کوشش کی ہے کہ مفید مدعا آپکی کوئی دلیل یا کسی آپکے اعتراض کا
جواب رہ نہ جاوے اگرچہ اس رسالہ کو لکھے عرصہ دراز گذر گیا مگر وہ ایسے پریشان
اجزا تھے کہ بحر صاف کئے قابل ملاحظہ نہ تھے مگر افسوس کہ اوسکے نقل کرانے مین
بھی ایک عرصہ گذر گیا اور میری کم فرصتی کی وجہہ سے نقل کا مقابلہ اور نظر ثانی مین
بھی بہت دیر ہوئی لہذا اصل مسودہ کو بجاے مبیضہ آپکے ملاحظہ مین گذرانا ہون
کیونکہ پہر اوسکے مبیضہ مین عرصہ ہوگا چونکہ یہی ایک مسودہ ہے براہ کرم بعد ملاحظہ
اسکو واپس فرمائے —

یہان اس امر کا عرض کردینا بھی ضروری سمجہتا ہون کہ اس رسالہ کے لکھنے سے
میری اصل غرض اظہار حق ہے اور مین حق کا طالب ہون لہذا اگر امر حق مجہہ پر
ظاہر ہوجاوے تو مین اوسکے قبول کرلینے مین ایک منٹ کی بھی دیر نکرونگا اور
اس باب مین ابناء زمانہ کی مین ہرگز پیروی نکرونگا کیونکہ مین دیکھتا ہون کہ انسان
جبکہ کسی عقیدہ پر گو وہ باطل ہو عرصہ دراز تک قایم رہتا ہے اور اوسکو اپنی دانست
مین حق جانکر اوسکے ثبوت مین کوشش کرنے لگتا ہے اور مشہور ہوجاتا ہے
تو پہر امر حق کے طرف بعد اظہار بھی رجوع کرنا اوسپر سخت شاق گذرتا ہے آخر وہ

سخن پیروی کرنے لگتا ہے یا نفسانیت پر آجاتا ہے یا کبھی انسان کو اپنے علم
وفضل پر بھروسہ ہوجاتا ہے اور کسی امر کو اپنی دانست مین حق سمجھہ لیتا ہے تو پھر
اوسپر امر حق کا کھلنا ہی محال ہوجاتا ہے علے الخصوص جسکے علم وفضل کی شہرت
ہو اور لوگ بھی اوس کے معتقد پیرو ہون تو پھر اوسکے حق مین اپنے کلام سے
رجوع کرنا اور دوسرے کی ہدایت سے امر حق کو قبول کرنا موت سے بھی سخت مصیبت
ہے چونکہ مین نہ عالم وفاضل ہون اور نہ مناظر اور نہ میرا نام ان امور مین مشہور
ہے اور نہ میرا کوئی معتقد پیرو ہے لہذا انشاء اللہ تعالے اپنی غلطی کا اقرار اور
امر حق کا قبول کرنا مجھہ پر بہت آسان ہے جسکے لئے مین بدل آمادہ ومستعد ہون
میرے رسالہ کے ملاحظہ سے ظاہر خدمت ہوجاویگا کہ فیما بین
اصل امر متنازع صفت قرب الٰہی ہے یعنے آپ کا اصل دعوے یہہ ہے کہ
اللہ تعالے کی ذات بعید ہے قریب نہین جسکا مین مخالف ہون لہذا مین آپ سے
اسی ایک امر کا تصفیہ چاہتا ہون جبکہ آپنے اوس ذات مطلق کو بفاصلہ مکانی
بعید ثابت کردیا تو نقیض مطلوب اوس کا قرب ذاتی خود بخود باطل ٹھہرجاویگا۔ اگرچہ
آپنے اوس اپنے دعوے کے ثبوت مین بعض عقلی دلایل پیش کئے ہین اور
چند اقوال نقل فرمائے ہین لیکن میری دانست مین نہ صرف وہ غیر کافی بلکہ اکثر حصہ
اوس کا آپکے مفید مدعا نہین ہے جسکی تصریح مین نے اوس اوس مقام پر رسالہ
مابین کردی ہے پس امید ہے کہ اوسپر آپ ایک منصفانہ نظر ڈالینگے اور اس
اپنے دعوے کو دوسرے ادلہ نقلیہ قطعیہ سے ثابت کرکے میرے جوابات اور
دلایل کی خامی سے مجھے ایسے طریق سے مطلع فرماوینگے جیسا کہ طریق حق پسندی کا ہے

آجکل لوگون نے ایسے موقع پر جواب دینے کا جو طریقہ اختیار کر رکہا ہے آپ اوس سے
بخوبی واقف ہین یعنے بعضون کا یہہ طریقہ دیکہا گیا ہے کہ جب کبھی اونکے جواب مین
کوئی آتا ہے یا اونکی غلطی کا اظہار اون پر ہوتا ہے تو مشتعل ہوکر اوسکو اول جاہل
و نادان و کم فہم قرار دینے کی کوشش کرنے لگتے ہین اور اس بات سے پہلا
مقصود اونکا اپنے علم و فضل کا اظہار ہوتا ہے لہذا سب سے پہلے اوسکے جواب مین
اوسکے غلطیون کا اظہار شروع کر دیا جاتا ہے کہ فلان لفظ اور فلان جملہ صحیح نہین
اور یہ عبارت بے ربط ہے اور وہ ترجمہ غلط جس سے دوسرا مقصود اونکا یہ نکل
آتا ہے کہ اونکے شاگرد و حواشی کے نظر و ہمین اونکا حریف ناقابل جواب نظر آوے
اور اوسکی وقعت گہٹے اور اپنی عزت بڑہے —
اور بعض کا یہ طریقہ دیکہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر جہان جواب نہین بن پڑتا
اصل بحث سے قطع نظر کرکے روے کلام کو اپنے دوسرے طرف پہیر دیتے ہین
اور اصل بحث کو چہوڑ کر دوسرے مباحث کو چہیڑ دیتے ہین تاکہ اونکا حریف غیر
متعلقہ بحثون مین لگ جاوے اور آپ اصل بحث سے بچکر لوگون کی نظر
بچاکر نکل جاوین اور اپنی قلعی کہلنے نہ پاوے اور بعض جب کچہہ بن نہین پڑتا
تو سخت سست کہنے لگتے ہین گالی گلوچ پر آجاتے ہین غرض اس قسم کے مختلف
طریقونکو اختیار کرنے سے آپ جانتے ہین کہ اصل مطلب فوت اور اوقات
عزیز ضایع اور پہر امر حق ظاہر نہین ہو سکتا خداوند تعالے سے امید قوی ہے
کہ طرفین سے ایسا معاملہ پیش نہوگا کیونکہ آپ اظہار حق کے لئے آمادہ نظر آتے
ہین اور مین امر حق کے قبول کرنے کے لئے مستعد ہون۔ مین نے حتے الوسع

اس رسالہ مین تنز آمیز یا رکیک الفاظ اور سخت مخاطبات سے اپنے آپکو بہت بچایا ہے
تاہم اگر کوئی لفظ ناگوار خاطر مبارک ہو تو مین اوسکو معافی کے ساتہہ واپس لینے
کیلئے تیار رہون اور نیز مین نے اس رسالہ مین بعض غیر متعلقہ امور کا ذکر بھی حسب
حال اوس مقام کے کیا ہے مثلاً اقسام مکانات و اسرار لامکان وحقایق عالم
و پردہ ہاے نور و ظلمت وغیرہ وغیرہ اگرچہ ان امور کا ذکر حسب اقتضاے حال
ومقام کے مفید مدعا سمجھا گیا ہے مگر ہان اس سے قطع نظر کیا جاتا تو چندان میرے
مضر بھی نہ تہا تاہم مین نے اوس کا نکالدینا ضروری نہین سمجھا اگرچہ یہ نازک
بحثین ایسے نہین جو اسقدر مختصر بیان اونکے افہام وتفہیم کے لئے کافی ووافی
متصور ہون لہذا جناب سے امید کیجاتی ہے بالفرض ان غیر متعلقہ امور کے
نسبت کچھہ اعتراض ہو تو اوسکو اسقدر طوالت ندین جو اصل مطلب دور پڑجاوے
یا فوت ہو جاوے مین تو صرف آپ سے حق سبحانہ تعالے کی مکانی فصل و
دوری کے دلایل کا خواہان ہون تاکہ اوس سے استفادہ حاصل کرون
جبکہ آپنے اصل کو ثابت کردیا تو باقی کے جملہ فرعی ابحاث بجاے خود
باطل ہوجاوینگے ۔ ابھی تک مین یقیناً یہہ نہین کہہ سکتا کہ جن باتونکو مین نے
آپکے کلام سے اخذ کرکے اوسپر بحث کی ہے دراصل آپکا وہی منشا ہے
یا کسی مفہوم کے اخذ کرنے مین مجھہ سے کچھہ غلطی واقع ہوئی ہے بس اس رسالہ
کو آپکے ملاحظہ مین سب سے پہلے گذراننے کی ایک بڑی غرض یہہ ہے کہ اس
میرے خیال کی تصحیح ہوجاے بالفرض اگر مجھہ سے کہین غلط فہمی ہوئی ہے
تو آپ مجھے اوس سے اطلاع فرمادین تو مین نہایت ممنونی کے ساتہہ اوس بحث کو

اس رسالہ سے نکال دونگا۔

ابھی تک اس رسالہ کو مین نے علمائے حیدرآباد وغیرہ کے پیش نہین کیاہے اور نہ طبع کرانا چاہا ہے بلکہ اصل مسودہ کو سب سے اول آپ ہی کے پاس اس غرض سے روانہ کیاہے کہ اول مین آپ ہی سے اس کا تصفیہ اور استفادہ حاصل کرلون لہذا امید ہے کہ براہ کرم اسکے متعلق جو کچھ آپکا خیال ہو بوالیسی مسودہ اوس سے جلد آگاہ فرماوینگے اور مجھے زیادہ انتظار مین نہ رکھینگے اسکو مین نے ذریعہ رجسٹری روانہ کیاہے آپ بزرگ روانہ فرماوین اس خط کا جواب مع اصل کتاب بمقام لنگسگور مجھے پہونچنا چاہئے۔ اللہ معنا و معکم اینما کنا و کنتم۔

المرقوم ۹ رجب ۱۳۱۴ھ بمقام دورہ لنگاوتی۔

جناب [illegible] حسین [illegible] علاقہ حیدرآباد دکن

دوسرا خط

جناب من مولانا مولوی عبدالقادر صاحب دام مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ برکاتہ۔ مسئلہ قرب و معیت کے متعلق آپکے بعض رسایل کے جواب مین مین نے ایک رسالہ لکھکر ۲۹ رجب ۱۳۱۴ ہجری کو ذریعہ رجسٹری ارسال خدمت کرکے یہہ استدعا کیگئی تھی کہ بعد ملاحظہ رسالہ مذکور واپس مرحمت ہو کیونکہ وہ ایک ہی مبیضہ تھا اور اس میرے جواب کے متعلق آپکا جو خیال ہو اوس سے بھی مین مطلع ہونا چاہتا تھا مگر حیرت ہے کہ نہ مجھے کچھ جواب ملا اور نہ مبیضہ واپس ہوا بلکہ ابتک اوسکے وصول ہی سے مجھے اطلاع نہین دیگئی یقین ہے کہ رسالہ مذکور

ابتک ملاحظہ سے گذرچکا ہوگا براہ کرم جلد واپس ہو مجھے اسکا سخت انتظار ہے
بوجہ عدم مغالطہ اسکو رجسٹر کرایا ہون آپ بمقام لنگکو بزنگ روانہ فرمادین زیادہ
والسلام مرقوم ۱۵ محرم الحرام ۱۳۱۵ ہجری۔

[illegible]
صفدر حسین [illegible]
کار خانہ [illegible] آباد دکن

حضرات - جبکہ مین مولوی صاحب کے جواب سے مایوس ہوگیا تو عبداللہ صاحب
تماپوری نے بھی ایک ایسا خط لکھا جس سے مولوی صاحب کی کچھ حمیت
جوش مین آگئی لیکن مولوی صاحب ایسے چال باز نکلے کہ میرے نام کا خط گویا
میرے خط کا جواب لکھکر اپنے شاگردون کو تو تبلادیا مگر مجھے روانہ نکیا چنانچہ اوس
خط کی نقل مولوی صاحب کے شاگرد رشید محمد حسین نے جو عبداللہ صاحب
تماپوری کے پاس روانہ کی تھی وہ میرے پاس پہونچی اوسکی نقل یہ ہے۔

نقل خط حضرت استادی مولوی عبدالقادر صاحب مہتمم صاحب کو لکھی ہین یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ مولوی صفدر حسین صاحب مہتمم تعمیرات کو بعد اظہار سلام
معلوم ہو تمہارا رسالہ یہان آیا سو وقت طبیعت فقیر کی علیل تھی سوا اسکے مولوی
سلطان احمد صاحب راولپنڈی کے ساتھ مباحثہ تحریری جاری تھا اسلئے
اس رسالہ کے مطالعہ کا اتفاق نہوا پھر میرے اشتغال ضروریہ مین اسکو بھولگیا
اس خط سے تمہارے اسکے مطالعہ کے طرف رجوع ہوا کچھ ایک دیکھا اسکا اعتقاد
سراسر اعتقاد اہل سنت کے مخالف نظر آیا اور اوس سے یہ بھی سمجھا گیا کہ تم وجودی

ہین تمہارے مذہب کی بربادی پر لیون بوم مارے ہین غرض چند اقوال تمہارے وغیرہ کا کہنا ضرور ہے اسلئے چند روز کے بعد وہ رسالہ باطلہ واپس کیا جاویگا نہ بالفعل اور بعد طبع اسکے اگر زندہ رہون بحولہ تعالےٰ وقوتہ رد سخت وقوی اسکا لکھا جاویگا اور تمکو قسم ہے خداے عزوجل کی کہ ایک رسالہ بعد طبع طرف فقیر کے بھیجین وفقنا اللہ وایاکم الی توحیدہ الصحیح الذی علیہ سلف الامۃ والسلام علے من اتبع الہدای۔

تمام ہوا خط جو مولوی صفدر حسین صاحب کے نام روانہ کیا گیا ہے یہن اوسکو نوبوق ثانی انکے خوشی کے لئے نقل گذرانکر عبداللہ صاحب سے امید ہے کہ تمام جماعت کو سنادین انشاء اللہ تعالے عرصہ قریب مین مہتمم صاحب کا مکر اور ہمارا حق تم برادر فریق اولی پر خوب ظاہر ہوگا افسوس کا مقام ہے کہ آپ بہت جلد بغیر تحقیق کے مان لیتے ہو یہی نشانی ہے دجال کے آپنکی تمام جماعت کو سلام کہدیجے اور مولوی صفدر حسین صاحب اگر رسالہ چہپاوین تو مجکو بھی دو رسالہ روانہ کرو مرقوم پہلی صفر المظفر سنہ الیہ

حسین

جواب

خدمت مولوی عبدالقادر صاحب قاضی بیارم پیٹی

السلام علیکم۔ تماپور والے عبداللہ صاحب کے نام آپکے شاگرد سید حسین نے آپکے خط کی جو نقل روانہ کی ہے اوس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپنے ۲ محرم کو میرے خط کا جواب دیا ہے لیکن بڑی حیرت ہے کہ اصل خط ابتک مجھے نہین ملا خیر اگر آپنے روانہ کیا ہے تو مل رہیگا۔

مجھے آپکی اس تحریر (نقل) کے دیکھنے سے نہایت تعجب ہوا کہ مین نے اپنی
تحریر مین جسقدر تہذیب و ملایمت کو کام مین لایا ہے اوسکے جواب مین بالعکس طریقہ کو
آپنے اختیار فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنی طبیعت سے مجبور ہین
مجھے خوف ہے کہ عام خیالات مین کہین یہ مجبوری عجز پر محمول نہو کیونکہ جب انسان
عاجز ہو جاتا ہے تو زبان درازی کرنے لگتا ہے جناب من کیا یہی انصاف وشیوہ
حق پسندی ہے کہ میری کامل کتاب کو دیکھے بغیر اوسکے باطل ہونے کا آپنے
حکم لگا دیا براہ کرم جلدی نکیجئے کچھہ تو تحمل و وقار کو کام مین لایئے ابتدا سے انتہا تک
کامل کتاب کو نظر انصاف سے دیکھئے اور اس مین خوب غور کیجئے اور پھر جو کچھہ اعتراض
ہوا وسکو مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمایئے جو طریق حق پسندونکا ہے مین سخت
حیران ہونکہ بعد طبع ایک رسالہ آپکی خدمت مین روانہ کرنے کیلئے خدائے عزوجل
کی قسمین آپ مجھے کیون دے رہے ہین جبکہ مین نے قبل از طبع کے اصل کتاب
ہی کو آپکے ملاحظہ مین بھیجا ہے تو کیا بعد طبع اوسکے بھیجنے مین آپکو کچھہ شبہ ہوا ہے
ہرگز نہین ایک نہین دو بلکہ چار خدا چاہے تو بھیجدونگا کچھہ اوسکی فکر نہ کیجئے گا۔
کیا خوب ہوتا اگر آپ مین فی الحقیقت کچھہ تعصب نہین ہے اور آپ حق کے
طالب ہین تو قبل از طبع رسالہ کے اپنے تمام اعتراضات وشبہات کو مجھپر
ظاہر فرمادین تا کہ مین اون سب کے جوابات کے ساتھہ طبع کراسکون امید ہے کہ آپ
میرے اس جسارت پر خفا نہونگے اور اس میری استدعا کو قبول فرماوینگے
اور اپنے اعتراضات وشبہات کو اصل کتاب کے ساتھہ جلد واپس فرمائینگے
اسکے جواب باصواب کا عرصہ تک مجھے منتظر نہ رکھینگے اللہ بس باقی ہوس مرقومہ ۲۱

صفر ۱۳۱۵ھ ہجری - مقام لنگسگور - یہ خط ذریعہ رجسٹری گذرانا گیا ہے فقط

حضرات آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ میرے اس جواب مین بعض الفاظ مولوی صاحب پر سخت گران گذرے ہونگے علی الخصوص عبد اللہ صاحب نے مولوی صاحب کو مکرر سہ کرر یہہ استدعا کی کہ یہان جماعت مین انتشار اور آپکے جواب کا سخت انتظار ہے اگر جواب کافی نہ دیا جاویگا تو آپکے مخالف ہمارا عقیدہ ہو جاویگا غرض عبد اللہ صاحب نے ایسے موثر الفاظ مین اپنا انتظار اور انتشار ظاہر کیا تھا کہ آخر مولوی صاحب کو کچھ کہنا ہی پڑا لیکن بچارے مولوی صاحب کی جان اس مصیبت مین پڑگئی کہ اگر کہین تو کیا کہین اصل بحث تو لاجواب تھی اگر خاموش رہین تو عزت باقی نہین رہتی ناچار جواب مین آنا پڑا تو مولوی صاحب نے اور ایک چال چلی کہ ایک مختصر مطبوعہ رسالہ انجاء الموحدین عن اغواء الملحدین کا اور چند قلمی اوراق اوسی اپنے شاگرد محمد حسین کے ذریعہ سے عبد اللہ صاحب کے پاس بھیجدے چنانچہ نقل خط یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - دیندار دین کے غمخوار گروہ کے سردار سامی نامدار عبد اللہ صاحب تماپوری کو بعد از سلام کے معلوم ہووے آپ ہمارے خطوط کا جواب ابتک روانہ نہین کئے یہہ خلاف عادت ایسا ہونے کا کیا سبب ضرور خطوط کے جواب دینے مین قصور نہ کیجیگا - مہتم صاحب کے خط سے یہ ظاہر ہے کہ آپنے ہمارے کارڈ کو صاحب موصوف کے نام روانہ کیا ہے ایسے مہتم صاحب تحریر فرماتے ہین کہ اصل کارڈ مجھے ابتک نہین پہونچا یہ بات سچ ہے

یا جھوٹ اللہ کو معلوم غرض مہتمم صاحب اوسی خط مین یہ لکھے ہین کہ میرے رسالہ
کا جو رد ہوگا اوسکو قبل از چھپوانے کے میرے پاس روانہ فرمائیے اسلیئے بالفعل
ایک بات کارڈ لکھکر حضرت نے روانہ کیا ہے اسکو قبول کرتے ہین یا رد کرتے ہین
سو حضرت دیکھنا چاہتے ہین آپ اسکو مہتمم صاحب کے پاس روانہ کرو اور آپ بھی
ایک نقل لکھکر رکھو اور ہمکو وہان کی کیفیت سے اطلاع فرماؤ اور ایک رسالہ انجاء الآرجال
عن اغواء الملحدین روانہ کیا گیا ہے اور مسجد کے مصلیون کو ہمارا اسلام کہدیجیے تاریخ
۱۳ ماہ ربیع الاول ۱۳۱۵ ہجری مطابق ۶ مہر ۱۳۰۶ ف

حسین بن ...

حضرات اب تو آپ ہمارے مولوی صاحب کی چالیون اور چالاکیون سے
خوب واقف ہو گئے ہونگے کہ خود روپوش ہو کر اپنے ایک شاگرد کو ٹٹی بنا کر اوسکے
آڑ مین شکار کہیلنے لگے کچھہ ہو سر دست شاگرد کو نمین اپنی عزت تو رکھہ لی یعنی کہ چند
ورقی ایک رسالہ قرب و معیت علمی کے ثبوت مین لکھدیا لیکن یہ نہایت مختصر
رسالہ میرے جواب مین نہین لکھا ہے کیونکہ ایسا کرنا اونکو آسان نہ تھا لہذا
انہون نے وہی چند اقوال اور اپنے پرانے خیالات کو مکرر ایک جگہہ جمع کردیا ہے
جسکا جواب مین دے چکا تھا تو پہر مجھے اوسکے متعلق یہان کچھہ لکھنے کی ضرورت
باقی نہین رہی ہے اور دوسرے پانچ پریشان اوراق کے چار صفحونمین صور علمیہ
کی بحث کو چھیڑی ہے اور جو صفحونمین روح کے نسبت گفتگو کی ہے صور علمیہ کے

نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہہ ہے کہ صدور علمیہ پر نشئے کا اطلاق

صادق نہین آتا کیونکہ اونکے دالست مین اشیاء کا اطلاق ایک ایسی ذات

باصفات پر صادق آتا ہے جو خارج مین موجود ہو اور روح کو مولوی صاحب نے

جسم مانا ہے گویا میرے جواب مین انہین دو امر کی مخالفت پر قلم اوٹہایا ہے۔

حضرات۔ آپ خود غور کرین کہ ان دونون بحثون کو اصل امر متنازعہ فیہ سے

کیا تعلق ہے ہمنے تو مولوی صاحب کے اُن تمام خیالی استدلال کو توڑ دیا تہا جو فصل

و تعدد ذات مطلق باری تعالے کے نسبت انہون نے پیش کیا تہا اور پہر اون سے

اون کے دعوے کا ثبوت چاہا تہا تو کیا مولوی صاحب کا اصل بحث کو چہوڑ کر غیر

متعلقہ بحثون کو چہیڑ دینا اونکی دون ہمتی اور درماندگی کی دلیل نہین ہے اور کیا

اس سے مولوی صاحب کا یہہ صاف منشاء نہین پایا جاتا کہ اصل بحث سے اپنی جان

بچا کر اپنے حریف کو غیر متعلقہ بحثون مین لگا کر اس پیرانہ سالی مین رسوائی سے

بچکر باقی ماندہ اپنے زندگی کے دن بہگت لین

حضرات۔ مین نے تو مولوی صاحب کو اپنا اصل رسالہ بہیجکر اوسکے جواب کے

لئے بہت وسیع موقع دیا تہا اور اپنا یہہ منشا بہی بتلا دیا تہا کہ اس کا رد کیا جاویگا تو اسی

رسالہ کے ساتہہ اوسکو جواب کے ساتہہ چہاپ دیا جاویگا مگر افسوس کہ یہی امر شاید مولوی صاحب

کو پست ہمت کر ڈالا لہذا انہون نے تین طریقے اختیار کئے اول اغیر مہذبانہ تحریر

سخت کلامی براہ کرم آپ مولوی صاحب کے پہلی ہی خط کو دیکہہ لیجئے مین نے

کس تہذیب سے انکو لکہا ہے اور انہون نے اوسکا جواب کیسے نا ملائم الفاظ مین دیا ہے

اور یہی طرز انہون نے اپنے اوس چند ورقہ رسالہ مین بہی اختیار کیا ہے جو صدور علمیہ

وروح کے بارہ مین دیا ہے کیون نہو انسان جب جواب سے عاجز آتا ہے اور اپنی کامیابی سے
مایوس ہوتا ہے تو زبان درازی کرنے لگتا ہے ثانیاً غیر متعلقہ بحثونکا چھیڑ دینا مین اوسنے
ذات مطلق حق سبحانہ تعالے کے بعد وصل کے دعوے کی دلیل پوچھتا ہون تو وہ ہنوز علمیہ کے
شئے ہونے اور روح کے جسم ہونے پر اعتراض کرتے ہین تاکہ مین اسکا جواب دون پھر وہ بعین اور
اور شاخین نکالتے جاوین یہان تک کہ اصل مسئلہ یون ہی رہجاوے اور یہ اپنی جان بچا کر خدا کے
جواب سے بچین آخر مین ان فضول بحثون و اعتراضات کا کہان تک جواب دے سکتا ہون۔
حضرات کیا آپ اس رسالہ مین مولوی صاحب کے ان دونون اعتراضون کا جواب
ملاحظہ نہین فرمالیا مگر ہمارے مولوی صاحب مین اوسکے سمجھنے کا ہی مادہ ہو تو ہم مین
اونکو کہان تک سمجھا سکونگا خدا ہی اونکو سمجھے۔ بہر حال مین نے اوسکے ان ہر دو اعتراضات
کا جواب مکرر یہان دیکر ناظرین کے دماغ کو پریشان کرنا نہین چاہتا انشاء اللہ تعالے بعد ان تکون جواب
اس کا ناظرین کے ملاحظہ مین علیحدہ پیش کیا جاویگا۔
ثالثاً مولوی صاحب کا یہ منشاء ہوگا اگر چہ سر توڑ کے اس رسالہ کا جواب ابھی دیا جاویگا تو اسکے ساتھ ہی اسکا
رد بھی شایع ہو جاویگا جب دونون ایک ساتھ ہونگے تو ناظرین کے پاس حضرت کی کچھ مشیخت چل نہ
سکیگی یہ مولوی صاحب کی ذات سے بعید نہین کہ اسکے شایع ہونیکے بعد پھر علیحدہ اپنی رام
کہانی گانے لگین مگر مولوی صاحب کو یاد رہے کہ مثل ہے کہ بعد از جنگ یاد آید بر کلہ خود باید زد۔
حضرات یہان اس امر کا اظہار بھی بے موقع نہوگا کہ ہمارے مولوی صاحب بعض اولیاء اللہ کے
سخت دشمن ہین نہ صرف دشمن بلکہ اونکے سب و شتم مین آپکو بہت بڑا کمال حاصل ہے
اور مسئلہ وحدۃ الوجود کے مخالفین مین بھی آپکا نمبر بڑھا ہوا ہے لہذا مین نے اس بارہ مین بھی
مولوی صاحب کی کچھ خدمت کی ہے جسکو آپ انشاء اللہ تعالے بہت جلد ضمیمہ رسالہ ہذا کی صورت مین ملاحظہ فرمائینگے فقط
تمت